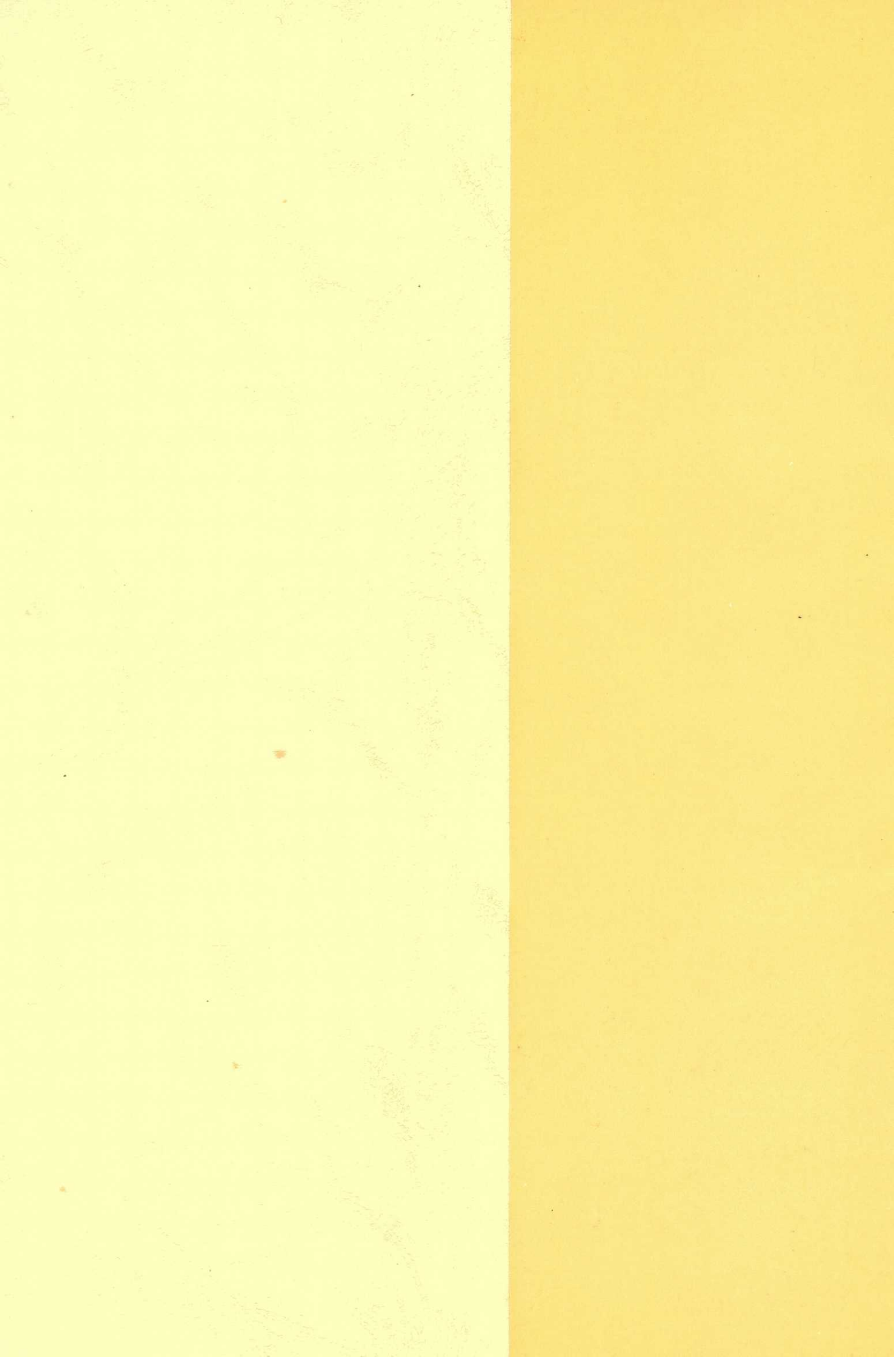
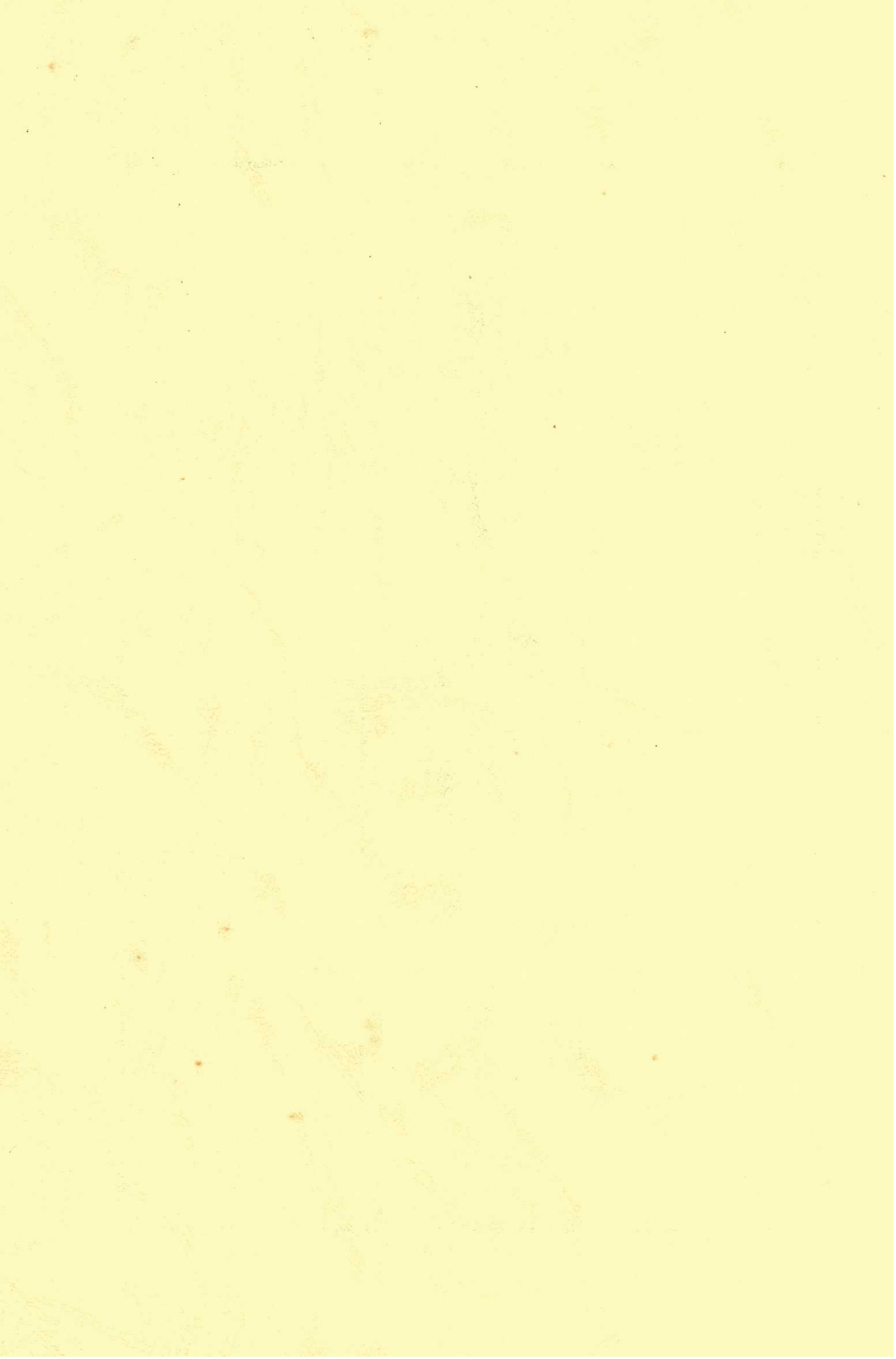
唯識論講話

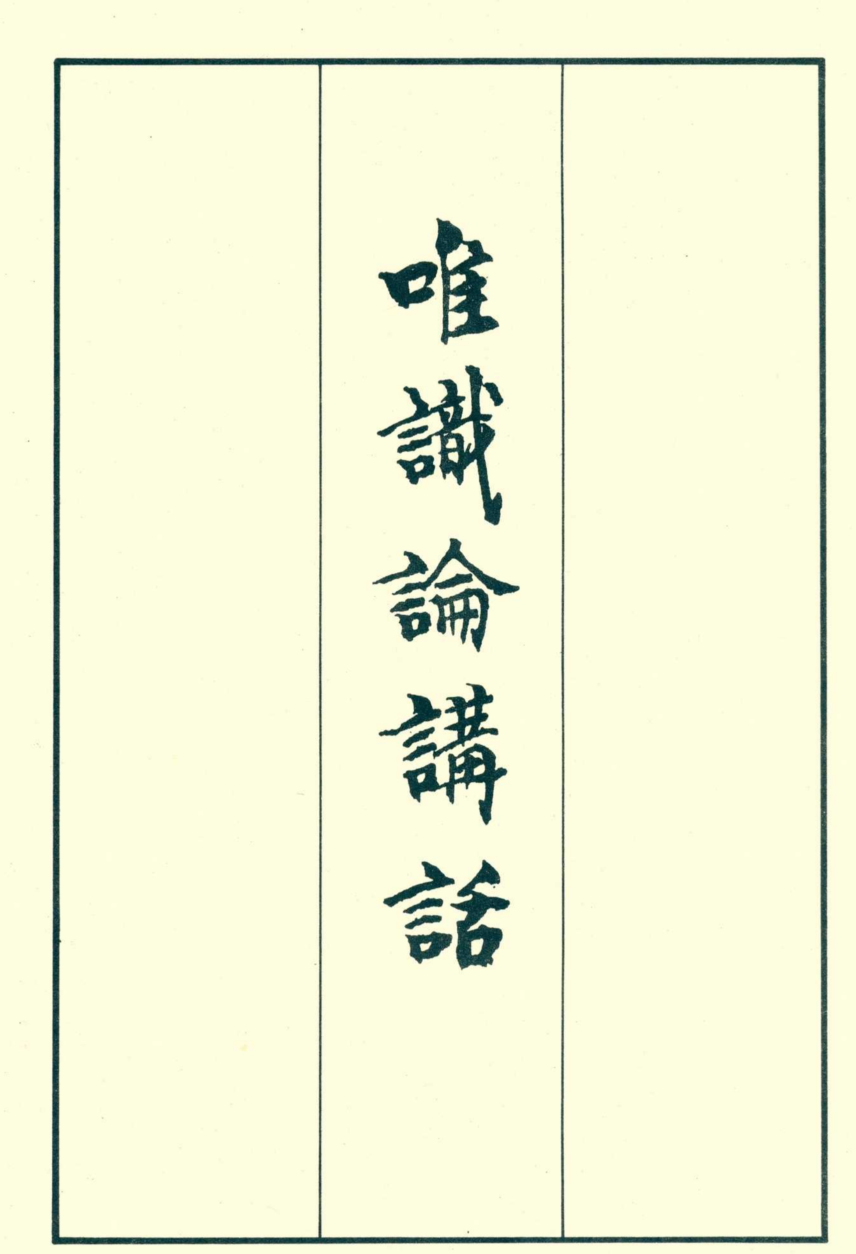
鐵雲

井上玄眞 著
白湖兂言 譯








唯識論講話



唯識三十論本頌

由假說我法　有種種相轉　彼依識所變　此能變爲三
謂異熟思量　及了別境識　初阿賴耶識　異熟一切種
不可知執受　處了常與觸　作意受想思　相應唯捨受
是無覆無記　觸等亦如是　恒轉無暴流　阿羅漢位捨
次第二能變　是識名末那　依彼轉緣彼　思量爲性相
四煩惱常俱　謂我痴我見　並我慢我愛　及餘觸等俱
有覆無記攝　隨所生所繫　阿羅漢滅定　出世道無有
次第三能變　差別有六種　了境爲性相　善不善俱非
此心所徧行　別境善煩惱　隨煩惱不定　皆三受相應
初徧行觸等　次別境謂欲　勝解念定慧　所緣事不同
善謂信慚愧　無貪等三根　勤安不放逸　行捨及不害
煩惱謂貪瞋　痴慢疑惡見　隨煩惱謂忿　恨覆惱嫉慳
誑諂與害憍　無慚及無愧　掉舉與惛沉　不信並懈怠
放逸及失念　散亂不正知　不定謂悔眠

尋伺二各二　依止根本識　五識隨緣現　或俱或不俱　如濤波依水
意識常現起　除生無想天　及無心二定　睡眠與悶絕　是諸識轉變
分別所分別　由此彼皆無　故一切唯識　由一切種識　如是如是變
以展轉力故　彼彼分別生　由諸業習氣　二取習氣俱　前異熟既盡
復生餘異熟　由彼彼偏計　偏計種種物　此偏計所執　自性無所有
依他起自性　分別緣所生　圓成實於彼　常遠離前性　故此與依他
非異非不異　如無常等性　非不見此彼　既依此三性　立彼三無性
故佛密意說　一切法無性　初即相無性　次無自然性　後由遠離前
所執我法性　此諸法勝義　亦即是眞如　常如其性故　即唯識實性
乃至未起識　求住唯識性　於二取隨眠　猶未能伏滅　現前立少物
謂是唯識性　以有所得故　非實住唯識　若時於所緣　智都無所得
爾時住唯識　離二取相故　無得不思議　是出世間智　捨二粗重故
便證得轉依　此即無漏界　不思議善常　安樂解脫身　大牟尼名法

唯識三十論講話目錄



唯識三十論講話

稽首唯識性　滿分清淨者
我今釋彼說　利樂諸有情

序說

一　唯識論作者及其作由

在講述唯識三十論之先，我們首先要知道的就是本論是那位學者的作品，且因什麼動機而寫作的？我們知道這論的作者，是在佛陀涅槃後九百年的時代，他誕生的地點是北印度健馱邏國的都市布路沙布羅中，就是佛教界中最享盛名的筏蘇槃度（譯天親或世親）菩薩。他初出家于小乘薩婆多部，博學多聞，涉獵小乘三藏，鈎深致遠，唯理是宗，以張大其教綱，著俱舍論，世稱為聰明論。並製作其他諸論，大事宣揚小乘教義。後到中印度阿踰陀國，其兄阿僧伽（譯無着），遣門人誦華嚴經十地品和阿毘達磨經攝大乘品，故意使他聽到，

他畢竟是個不自滿的人，即大大地悔恨自己向來見解的淺薄；于是就從阿僧伽諮受大乘，精研覃思。旋受阿僧伽的咐囑，開始著作十地品和攝大乘論的解釋；爾後製論，都一百餘部。他的一生偉大著作中而最精深的，是最後出的這部三十論，總三十頌六百言。所謂「含萬教于一字，約千訓于一言」，以玄述大乘至極的妙趣。

菩薩作本論的動機是什麼？依普通的說法，是不外「令法久住，利樂有情」；特別言之，是在「破執顯理」。因爲當時的佛教和非佛教的學者，群競己見，邪執盛起，而這唯識中道妙理，反隱沒不彰于世；菩薩爲破斥那些邪執，顯揚正理，故作此論。原來印度佛教，歷史上所告訴我們的事實，大概佛滅後一百年的期間，可說是一味無諍；但是到了一百六十年的時候，發生大天「五事」之諍，于是小乘佛教，分裂成二十部，各各主張其宗義。到三百年頃，有迦陀延尼子，造發智論，而法救世友等出，更述成之；于是我空法有之小乘教，風靡當時，教界中人，大都競起諸法實有之執見，大乘教法，幾沉晦無聞。到七百年之交，有龍猛出世，作智論無畏論中論十二門論等，提婆承之而製百論；排斥諸法實有之執，宣揚畢竟皆空之旨，入主出奴之輩，轉又偏墮于空見，其甚者而撥事理爲俱無。故當時教界，產生了一種不執于有就着于空的兩大思

潮；而于佛教中道妙旨，晦昧如故。直到九百年的時期，有阿僧伽者，承傳慈氏所說的瑜伽師地論等，又著顯揚攝大乘論等；而伐蘇槃度爲之製攝論中邊的疏釋，更造二十三十唯識論：掃蕩偏邪之執見，大張其唯識中道正理的旗幟。在當時之教界，耳目爲之一新。故說本論著作的唯一的動機，正是破執顯理。

二　唯識論要旨

以一切諸法，皆是唯識中道，故本論的要旨，是在于唯識，自不待言；所以取「唯識」以名論，也正本此意。蓋佛教之宗派雖多，而歸宿之點，無不以心爲主。即如小乘思想，雖于心外而說有諸法實在，但一論其成壞，仍歸由于心力之造役，所謂業感緣起者是。所慊者，是在雖說名由心，但許心外有諸法之實在。至于大乘思想，直談萬法唯心，不許心外有實在之法，蓋萬法唯心，是大乘諸家的常談，但是一說到解釋心的意義，便發生兩大思想之分歧。一系主張：將這心爲「理心」，即是指萬法實體的眞如心，而談萬法唯心，這是性宗諸家共樹之旗幟，所謂以眞如緣起者是。一系主張：將這心爲「事心」，即指八種識心，而談一切法唯識，這是唯識宗特有之陣容，所謂以賴耶緣起者是。本論是屬于談事心的唯識系，論一切萬法，非心外實有，皆是唯識，亦非偏有偏空

之法，正顯中道。

現在更進而聊說明其論旨：所謂唯識者，簡去心外諸法，擇取識心。是遮簡迷情以外界有事物存在的我執法執，表顯內界識心的眞性法相。約言之：便是把萬有歸于識心之一法。然而依着什麼而知道萬法歸于識心之一法呢？就說：萬法雖多，如果類別起來，不外心王、心所、色、不相應、無爲五種。而心王，是識的自相；心所，是識的相應；色，是識之所變；不相應，是識的分位；無爲，是識的實性；故都不是離識而別有。即華嚴經中所說：『三界唯一心，心外無別法。』既是唯識，也就是中道。中道：是正顯非有非空，簡遮偏有偏空之謂。審觀一切諸法：無一法偏有，無一法偏空，無不具備中道妙理。若約橫論之，即是三性。三性者，即偏計執自性，依他起自性，圓成實自性是。怎樣名依他起？這是說有爲諸法，無不依其他的因緣而生起的；怎樣名圓成實？這是直指諸法的實體圓滿常住無爲眞如；怎樣名偏計執？就是于如上的諸法性相，以迷情故，而起周偏計度，執有離心之外的實在我法，實際其所執的體性，原無我法之相，故名之曰偏計執性。若和前說五類配例：就是心王、心所、色、不相應的四類，是依他起；第五無爲法，是圓成實；于五類法上執有實在的我法，是偏計所執性。五類是依于一一法的屬性而分；三性是依于凡聖能

緣的情智從于橫面的分析。三性，可說是一切諸法各各具有的法相，同時也能攝盡一切諸法；故三性即是中道。因爲徧計所執，體性都無，故非有；依他圓成，體性非無，故非空；非有非空，是爲中道。更就三性的一一性而言，也無不一一完具中道：以徧計之實體雖無，但在迷情心境上則有，故可說非空非有；以依他起之體雖非無，乃是依因緣之假有，非固定實有之存在物，故可說非有非空；圓成實雖是諸法之實性，同時也是存在之實相，但其相狀無形，不可認識，故可說非有非無。以三性的一一性，各自具足非有非空，故得名之曰一性各具之中道。大而論之，法界全體都是中道；小而言之，一粒微塵，圓具三性，體即中道，所謂「一色一香，無非中道」；今總稱之爲一切諸法唯識中道。

現在把上來所說的，攝爲一表如下：

- 唯識
  - 無體法：非有—實我實法—遍計
    - 情有—非空
    - 理無—非有
    - （中道）
  - 有體法：非空
    - 識相—事—依他
      - 假有—非空
      - 實無—非有
      - （中道）
    - 識性—理—圓成
      - 妙有—非空
      - 無相—非有
      - （中道）
  - 非有、非空：二性對望中道
  - 三中道：一性各具

這唯識中道義，不僅是本論的要旨，即佛陀出世的本旨，亦不外于此。我們一切衆生，因爲無明妄想顚倒，迷不知此；或于心外，堅執境體，實有存在；或計心內諸法，撥爲全無；虛妄計法執我，具生所知煩惱二障。由二障故，而造諸業，受麤細兩種生死。佛陀大悲，憐此妄倒，授以萬法唯識中道之教；使于諸法自相共相，如理觀察，循此正觀，悟入法性。若能悟入法性，則能了達實我實法都無；因了達故，則除二障；二障淨盡，則菩提涅槃二轉依之妙果，因斯圓滿。故知佛陀出世的本旨，在使衆生捨我法之迷執，得二依之妙果；而捨迷得果，是以一切法唯識中道爲樞要；本論要旨，也就是在此。

三　唯識論所依

上面已略說本論的要旨，是唯識中道；但這中道的教理，是否有所依據教典呢？蓋佛教學者著書立論，應有所淵源的教典；否則，便是私見胸臆之談，不足爲佛教立說之信條。故唯識宗祖，慈恩大師，爲示人以信，在解釋本論的述記中，明成唯識論的所依，擧出六經十一論。現在臚列於下：

㈠解深密經：玄奘譯的有五卷共八品。異譯的：有菩提流支之深密解脫經五卷，眞諦的佛說解節經一卷（是正宗前五品的異譯），求那䟦陀羅的相續

解脫經一卷（是後二品的異譯）。

㈡大方廣佛華嚴經：佛陀跋陀羅譯的六十卷，與實叉難陀譯的八十卷兩種。

㈢如來出現功德經：中國未有傳譯。

㈣大乘阿毘達磨經：中國未有傳譯。

㈤楞伽經：求那跋陀羅譯的楞伽阿跋多羅寶經四卷，菩提流支譯的入楞伽經十卷，實叉難陀譯的大乘入楞伽經七卷，共三譯。

㈥厚嚴經：地婆迦羅譯的叫做大乘密嚴經，有三卷。——已上是六經——

㈠瑜伽師地論：慈氏說，玄奘譯，有一百卷。

㈡顯揚聖教論：無著造，玄奘譯，有二十卷。

㈢大乘莊嚴論：本頌是慈氏說，釋論是世親造，波羅頗密多羅譯十三卷。

㈣集量論：陳那造，眞諦譯四卷。

㈤攝大乘論：本論是無著造，釋論是世親與無性造；玄奘譯本論三卷，釋論各十卷。異譯的：眞諦譯本論及世親的釋論，佛陀扇多譯本論，達磨笈多譯世親釋論。共有四譯。

㈥十地經論：世親造，菩提流支譯十二卷。

㈦分別瑜伽論：慈氏說，無譯本。

(八)觀所緣緣論：陳那造，玄奘譯一卷。

(九)二十唯識論：世親造，玄奘譯一卷。異譯的：有菩提流支的大乘楞伽唯識論一卷，眞諦的大乘唯識論一卷。

(十)辨中邊論：本頌慈氏說，釋論世親造，玄奘譯三卷。異譯的：有眞諦的中邊分別論二卷。

(十一)阿毘達磨集論：本論無着造，釋論師子覺造，玄奘譯十六卷。——已上是十一論——

這六經十一論，是成唯識論之所依，也就是唯識宗所依的教典。總之：這六經十一論雖通爲唯識宗所依，但其中是以解深密經及瑜伽師地論爲正依。解深密經的正宗有七品（加入序品共八品），具說唯識宗義的玄奥；瑜伽論是五分十七地，是詳細分別抉擇有關于本經者。現在略示經論綱要于下：

今先詮述深密經正宗七品的大旨：

(一)勝義諦相品：是如理請問菩薩，法涌菩薩，清淨慧菩薩，對善現尊者，說示眞勝義諦離言說絕分別的所證妙理。這是唯識的妙理。

(二)心意識相品：對廣慧菩薩說八識體相，舉瀑流鏡面之喩，以明賴耶生滅相續，而悟生死輪迴之根源，使知唯識轉變之由來。這是唯識的事相。

㈢一切法相品：對德本菩薩，說遍計依他圓成的三相，斷雜染有漏之法，而得證清淨無漏之法。

㈣無自性相品：對勝義生菩薩，說相無自性，生無自性，勝義無自性的三種無自性。明三性三無性相依之理，顯空有互融之義，會一乘五性之兩門，判一代三時的淺深。以上二品，是唯識的妙解。

㈤分別瑜伽品：對慈氏菩薩，說修唯識止觀的行徑，演三分本末的玄旨。是唯識的觀法。

㈥地波羅蜜多品：對觀自在菩薩，具說十地及三賢所修的波羅蜜，並明其所治的愚癡麤重及所經歷的三大時劫。是唯識的行位。

㈦如來成所作事品：對文殊師利菩薩，廣說三身萬德的佛果，詳明說法利生的妙用。是唯識的妙果。

次述瑜伽論的五分，是說瑜伽師所行之境的十七地：

㈠本地分：是前五十卷，廣分別五識身相應、意、有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺、三摩呬多、非三摩呬多、有心、無心、聞所成、思所成、修所成、聲聞、獨覺、菩薩、有餘依、無餘依的十七地義。

㈡攝抉擇分：次三十卷，略攝十七地，而且抉擇其中深隱的要義。

㈢攝釋分：次二卷，略攝諸經，而且解釋諸經中之儀則。
㈣攝異門分：次二卷，略攝經中所有的諸法名義差別。
㈤攝事分：後十六卷，略攝三藏衆要事義。

會萃此等經論深趣精華者，即是這唯識論，故本論以此等經論爲所依，堪稱爲眞實佛陀教旨，最可徵信實修者也。

現在再附例可爲研究唯識三十論的參考書：

㈠成唯識論十卷：護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、最勝子、智月十大論師所造，玄奘糅譯，是解釋三十論者。
㈡述記：十卷二十册，慈恩述，是解釋成唯識論者。
㈢樞要：二卷四册，慈恩作，是解釋成唯識論者。
㈣了義燈：七卷十三册，慧沼作，解釋論及記。
㈤演祕：七卷十四册，智周作，解釋述記。——已上三書，稱爲唯識三箇疏。
㈥同學鈔：三十五卷，貞慶集，解釋論記及三箇疏。
㈦其他的如道邑之義蘊，如理之義演等。

四　唯識論地位

依于上面所述，雖已知唯識教旨，是佛陀所說；但是佛陀說法，是依其種種對象的機類而設種種之教，而有眞實了義說和方便隱密說。現在這唯識論所說的教旨，在整個的佛教中，應該處于怎樣的地位呢？我們知道，各宗派的祖師，分判佛陀一代所說之教，宗宗都異其所見。現在依唯識宗的觀察，則佛陀雖一代所說的教典多種不同，實不出于三時教。三時教者，即有教空教中道教是。一切凡夫，不知無我之理，妄執常住一體之我，以爲有自在主宰之用；由之，造諸惡業，沉淪生死。佛陀憐愍，說色心的因緣成敗，示一切法，皆無有我，使除實我之執；這是四諦三科的說法，就是初時的我空法有教。然而衆生聞到這種說法，却成爲諸法實有之執。佛陀因此，進而說明有爲諸法，悉皆空寂，無爲之法，是不可得，顯一切法皆空之旨，使捨其實法之執；這就是第二時萬法皆空教。可是所化的有情，不知佛意，却于諸法的實性事相，以爲都是沒有，而墮于空見，不得其中道正理。故佛陀在最後說三性三無性非空非有的唯識妙理，使其破除偏執；這就是第三時唯識中道教。

初時有教

第二時空教

第三時中道教

現在爲使讀者一目了然起見，把其要點，作三時對照表如左：

宗　義	我空法有	萬法皆空	唯識中道
說法處	鹿野苑等	靈鷲山等	蓮華藏界等
所被機	赴凡夫外道二乘之機	赴二乘趣向於大乘者機	赴五乘之機
所說法	四締五蘊十二處十八界等	諸法無自性無生無滅本來寂靜自性涅槃	三性三無性百法二空十地因果行位
得益人	憍陳如等證得二乘之果	須菩提等迴心信解於大乘	勝義生等信解修學
結集經	四阿含等	大般若等	深密華嚴等

在這三時中，若判其眞實了義和方便未了的；則前二時的空有兩教，是方便未了，而以第三時是中道教，是眞實了義之說。這是什麼意思呢？就是前面曾說過，一切法是不偏于有，也不偏于空的，如偏說于有或偏說于空，仍不是顯了非空非有中道之旨；在第三時，纔正是顯說這中道之理。雖然，在前二時之偏有偏空，是在于所對之機的了解方面：而能說之佛陀，依然是成爲中道的。何以言之？就是說：即初時所說之法有，是依他的假有，圓成的妙有；第二時所說之法空，是空却凡情于依他圓成上所起的遍計所執之妄倒。然前二時，雖是中道的空有，尚未顯了地說依他之有偏計之空的微旨，僅漫然地而說空有，故把這總稱之曰隱密之教。到第二時，始極明顯地述三性中道之旨；且明示初時之有，是依圓之有，第二時之空，是立于三性上的三種無性之空，無所隱覆

，故把這名爲眞實顯了之說。這三時的判教，始源于深密會上，勝義生菩薩，以空有兩教之不同，質疑于佛陀，末了述自己如上所引的領解，深得佛陀之印可。故果欲分判佛陀一代時教，依此三時分判，則了義教與非了義教，判然明白。佛滅度後，印度佛教的興廢，在歷史上亦經過有、空、中的史實，雖可說是偶然，但是明顯地告訴我們這樣的次第，不是全無所由的。

現在把我對于三時教的意義，約略地說之：

關于這三時判教，古人有以「年月」與「義理」而定論。但是三時之判，到底依于說法年月的前後呢？還是依于所說義理的淺深呢？或者說，唯依年月的前後；或者說，唯依義理的淺深；或者說，是年月義理並依的。依我觀察起來，若僅局于年月或義理的任何一方面，俱未盡理，故以雙取折衷之態度，最爲允妥。怎樣呢？因年月的次第和義理的淺深，是相依相成的。大概佛陀設教，是依于義理的淺深；然而一施于對象之機，則自然發生時之前後了。就是：所謂法體恒有，在凡夫的情慮易解，而其理淺近，故說在最初；所謂諸法皆空，是須眞能淨離妄想戲論的迷境，進入于平等無差別的理性，較之于初時，已漸趣深遠了，故說在其次；所謂中道，是諸法本有之理，而適得中正者，以其義最深遠而難悟證，故說亦在最後。若然，則教理的淺深次第，是由于機的證悟

時間上之前後；機之解悟的前後，是由于教法上所蘊蓄之義理淺深了。由是觀之，義理的淺深與年月的前後，是相待而並行，以之經緯成三時之教相。故惠沼義燈中說云：『此（三時教）有二義：一約前後；二約義理。』因爲若唯依據于年月來判，則三時判教，不免未能判盡一代佛教之過誤，且又有違于唯識宗師教文之疏失；若唯依據于義理立論，則忘却機類悟入之次第，而又反于經文祖釋之大旨。故知並取年月之前後和義理之淺深之說爲最善。

既然三時教中唯以第三時爲中道教眞實了義之說，則現在這部唯識論正是發揮唯識中道之旨者，故在佛教教理中，可知是處在最高的地位，而爲眞實了義之說。不是方便隱密之教矣。

然在性宗諸家的學者，對于法相唯識宗義，都施貶斥：謂此宗所說，雖云唯識，却不許眞如理心隨緣起滅，實于性相未融；且雖明中道，而空有隔歷，終至墮于兩邊；況立法爾五性，不知皆成佛道之旨，滯于三乘方便之域，未窺一乘眞實之門。若果如此，怎樣反稱爲顯了究竟之說呢？現在對此疑難，大略地陳述唯識宗之所見。

大概在唯識宗上，使離偏執則說唯識，要遮情謂則明中道，故雖談事心的唯識，同時也談理心的唯心，而是性相融即，論法爾的五性，而說三乘眞實，

同時亦談一性皆成，一乘眞實也。是以性相融通，一性皆成，不過在法相海中之一波瀾罷了。怎可說唯識宗所談之性相是隔歷？非一乘的義門呢？

故唯識所談之性相，爲不即不離，而顯現的事相，無不依于一實體的理性，以理性爲所依故，而一切事相得以現起。所以性相是不相礙，雖互不相礙，而事理體象各別，其事與事相對，理和理相望，既不是即一，也不是別離。故有三門的不即不離：一、事理相對不即不離；二、事事相對不即不離；三、理理相對不即不離。

一事理不即不離：——事是有爲差別的現象；理是無爲常住的實體；如是，則不可說即一。若決定即一：則眞如也同于事相，非是常住之實體，事相也同于眞如，非是差別之現象。進言之：即證悟所得的根本後得二智，也不可說有其差別作用了。故事與理，非是即一。

理性眞如，是爲差別現象的實體，而依他之事相，是實體上的現象；故離實體無現象，離現象無別實體。若決定別異：則眞如不可說是諸法的實體；諸法也不可說是依眞如而起的現象了。故事與理，非是別離。

是以成唯識論卷八云：『由前理故，此圓成實與彼依他起，非異非不異』等語，正顯此意。

二事事不即不離：——心法與色法，非即一；心法中的心王與心所，非即一；心王有八種，心所有五十一種，亦非即一。在色法中根與境，非即一；根有五種，色有五類，亦非即一。推之其他的現象，則成爲千差萬別。

有爲諸法，其體是依因緣，如幻影而假現，非有固定的別法，故不能說定是離別（即四勝義中的第一勝義諦）。又一切依他之法，以相望而互爲因果，亦非定是別離（約第二勝義諦說）。又依他諸法，都同是生無我、法無我二智所證，故非定別（即第三勝義諦）。且又彼此的事相，都同爲實體上之現象，相之與體，是不相離；其所依的實體，既是眞如一味，無有差別，故能依的事相，亦可說彼此不離。

成唯識論卷七有云：『若依勝義，心所與心，非即非離；諸識相望，應知亦然。是謂大乘，眞俗妙理。』正是顯此意。

三理理不即不離：——理性，是指一一事相的實性。故色法的實性，非心法的實性，心法的實性，非色法的實性，色法中的五根五境，心法中的心王心所，相望亦然；故非即一。若定即一：則一一色心應沒有其一一之實體；如果失其一一的實體，則將指什麼是諸法的實體呢？況理原無相，若落于即一的相，則即成事相，怎樣得名法性呢？

理體原是一味，無有差別。故雖是色法的實性，其性是無質礙，亦無異于心之實性；雖是心法的實性，其性非緣慮，亦無異于色之實性；是以非別離。若定別異：則其體必成衆多，衆多之體，不能無待于因緣，既有待于因緣，乃是有爲的事相，應非無爲的理性；況果落于離異之跡，是即爲差別之事相，怎得稱之爲法性呢？

在義林章中有云：『諸法上各自有理，內各別證，不可言共；……理一無二故，亦可名共相。』正是顯此意。

這樣透澈地顯示「事理不離」，怎可貶之爲性相隔離之說？既談事相與理性之無礙，則雖談事心的賴耶緣起，亦不廢理性的眞如緣起；這即是以能依之事相，攝歸于所依體性眞如之義門而論。又就「理理不離」論之：一切有情，無不同具這一體的理性，此所具的理性，平等一味，沒有差別，這理性即是佛性；既具有佛性，怎樣可說有不成佛的呢？換言之，若有一部分衆生不成佛，這即不是佛性。如此，故一性皆成一乘眞實，亦非所遮。這是約理理不二之義門而談。至若中道空有，自不墮于一邊；于任何之一法上，無不具此，已如教旨中所辨。加之事理相即，事事無礙之談；三諦圓融，十界互具之說；都是此宗所許。而性宗所標之事理無礙，乃是此宗事理不即不離中之不離；而事事無

礙，爲事事不即不離中之不離，僅能論及一邊耳。又三諦圓融，爲三性中之依他一性的中道；十界互具，僅爲理理不離及事事不離一邊之義門。其事理無礙和事事無礙，準上之事理不離和事事不離，亦可知也。至于三諦圓融和十界互具，今略說之。三諦圓融，是依他一性的中道者：因依他的法體爲如幻緣生，無定有自性，既非固定的實在，即是眞諦；雖非實在，不是都無，乃依因緣而生起，假有似有，即是俗諦；非實在故，即是非有，以假有故，即是非空，無非是于一依他法上所有之義門，非別有物體，故是中諦。既于一依他法之上，完具三諦，其「融即」自在，自無庸說了。中論之『因緣所生法，我說即是空，亦名爲假名，亦名中道義』的頌文，即是此意。又十界互具，爲理理不離者：若依有爲的事相以論其理，十界是有差別。怎樣說呢？因爲地獄的依正，以極苦爲色心，其實性，則名「安立眞如」；佛界的依正，以極善爲妙體，其實性，則名「正行眞如」；彼此理性條然，而無混亂，可證知一一法性各別之義。雖然，若直談其理體，則安立正行，眞如非二，原是平等，無有差別，故絕無隔歷者；而十界互具之義，亦自無待言。況十界依正的事相，亦非定相，既非固定實在之物，則事相互融互具之義，自亦了然。如是論之：性相融通，一性皆成，事事無礙，十界互具等之說，都祇是法相海中一波瀾耳。故唯識宗所談，亦非

事理定別，其義自顯。

雖然，上文僅就不離一邊之義門而言，而不可忘却尚有不即之義門也。倘是像性宗諸家，唯偏于相即，仍未得法門的正理；故在唯識宗，不唯不偏于不離之一面，同時亦論不即而示其中道。前述三門之不即不離中：所謂眞理，以平等一味爲義，故理理相望，以不即爲本；事相，以衆多差別爲義，故事事相望，以不離爲主；事理既成相依，其相望之不即不離，自然均平。若然，則我們推究于事理相依之義，雖說賴耶緣起，因之亦可說是從實性眞如而起。然眞如緣起之名，在唯識宗，則非所用。這是什麼原因呢？正是恐學者于此名詞上而起計執定一的眞如緣起，將不免把眞如陷于生滅無常之過失。因爲凡成爲一切諸法之親因，其本身無不是前後轉變之法；否則，即是無爲常住，則將依什麼爲因，而發生有爲生滅之諸法？唯是其本身是生滅轉變，以未變之前爲因，已變之後爲果。可得名爲因果，若說能生之因爲常住，所生之果爲生滅無常，寧有是理。所謂因果，以相應赴感爲義；加之因緣所生之法，其體必是衆多，體既衆多，非待因緣而莫生。換言之：非因緣所生之法，體性必是一味；體性一味之法，定非因緣所生。雖在性宗諸家，亦都承認眞如是一味平等的法性，則其體性自是常住，非前後轉變之物；然則怎能可做有爲諸法之親因呢？若說

有爲諸法，依眞如而生起，則眞如自非「無爲常住」，且應說是「有爲常住」之法了。故知染淨諸法之緣起，必非眞如，而應別有做爲有爲差別親因之法。其所謂別有有爲差別之法者，即種子是（種子的說明，讓在本文講述）。然在經論中怎樣往往說到依眞如而緣起的呢？這爲的唯是遮定執之談：故或攬理而從事，或攝相而歸性。論者以爲：若唯片面的說眞如緣起，則眞如爲能生之因，則將失其眞體之所以爲眞體，而生起諸法，亦落空言；若祇說在現象有爲之諸法，而有其無差別平等之實體，則便和唯識宗所談的性相事理相依的意義，是相一致。是故若唯計執諸法定離別體之相依增上緣，深有乖于性相的正理；若唯執着諸法定一同體之眞如緣起，不免于將眞如成爲無常之過失。故眞能體得正見之眞如緣起者，則必歸于相依之增上緣；眞能體得正見相依之增上緣者，則亦不異于眞如緣起矣。

又約理理不離之平等門，雖談一性皆成，一乘眞實；但就事相緣起差別門論之，則爲五性條然之各別，而三乘自各有其果。大概在論機類種性的差別：性宗諸家，種性差別，唯爲暫時，非永久不改者，而一性皆成，即以一切有情，本來悉同一佛性，終之無不達到于佛果（註一）。今唯識宗所談，則異是。以一切有情，性得法爾之五性各別，即在本來先天的有此差別，既非因修習所能

改變，亦非是暫時差別之謂。今試說性宗和唯識宗談種性不同的原因：性宗立種性于無爲平等眞如之上，唯識宗立種性于有爲差別種子之上；故一則因于無差別平等故，皆得成佛，一則因是有差別故，而五性不同。旣因于判機類而異其立脚點，于是三乘一乘的方便眞實，亦殊其論調。就是性宗談一性皆成，故說一乘爲眞實，三乘各有其果是方便語；唯識宗立于五性各別，故以三乘之說爲眞實，唯有一乘之談是誘引方便之語。是以在唯識宗，雖于無相平等門，儘管許其一性皆成一乘眞實，可是一到緣起差別門，則主張五性各別三乘眞實了。即是凡由于因緣所起的有爲之事相，其體自爲衆多非無差別，一如蘊處界等之諸法，都爲因緣所生，法爾差別；那末在有情界中，怎得不是法爾，無有五性三乘種種差別呢？故成佛不成佛的迷悟昇沉，是有爲之事相。所以深密楞伽等經，瑜伽顯揚諸論，都說五性不同。就中在解深密經，明會一乘之意義，而且示種性的差別之原因（註二）。在涅槃經中，亦說「皆成佛道，不解我意」（註三）之語。我們應當知道：有佛性與無佛性，都爲佛陀之所說，以什麼理由，唯許有性，不許無性呢？三乘衆生，均爲教乘所被之機類，以什麼理由，唯許菩薩之決定性，不許聲聞緣覺之決定性呢？旣有大乘之定性，亦宜有二乘之定性；若有有佛性者，亦宜有無佛性者；故知五性自有其別。五性旣有其別，

三乘各有其果之說，則爲眞實；而唯一乘之說，便不免爲方便誘引之說了。故慈氏于莊嚴論開立八義，無着世親于攝大乘論開之爲十因，以說一乘之所以。其八義十因，要言之：是爲誘引不定性之機，寄于法性平等，無我平等，解脫平等等的種種別義，而說一乘者，非謂實無餘乘者也。

雖然，如是的據于緣起差別之不即門，而論五性差別，三乘眞實；若就無相平等的不離門談之，則亦是一性皆成，一乘眞實了。故此二門，確是因相依而相成，以互融而無礙。若一偏于不即而唯執五性各別，則忘却法性之平等；若局于不離一隅，僅唯許一性皆成，亦壞却緣起正理；都未能盡顯中道正旨。故若一說及依于法性之平等，種性之無別；同時，即是依于緣起之正理，五性之各別也。而此緣起是無始無終，故自有此之法爾五性了。

以上所論是對于唯識宗的教理及所受化的機類之觀察上所得，略貢獻一隙之明罷了。

（註一）如小乘有部，以此爲修習而得者，非本來先天即有差別。——原註

（註二）深密經無自性相品中云：『一切聲聞獨覺菩薩，皆共此一淸淨道，皆同此一究竟淸淨，更無第二。我依此故，密意說言，唯有一乘；非於一切有情界中，無有種種有情種性等。——原註

（註三）北本涅槃經卷三十四中云：『我於經中，告諸比丘，說一乘一道一行一緣，……我諸弟子，聞此說已，不解我意，唱言：如來說須陀洹，乃至阿羅漢，皆得佛道』。原註

正說

現在正就論文來解說。本論是由五言四句成三十首頌，所以本論也依此得名——唯識三十論。

大凡佛教底經論中依組織秩序上來分科判，多半是「序」「正」「流通」的三分。——即是說明那部經或論的產生的緣起（序分）；和牠底中心點（正宗分）；及怎麼使牠流布於後世的希望（流通分）；三段格式。但是本論沒有序分和流通分，只這三十首頌全是正宗分。

護法論師等解釋本論在未解釋之前唱了一首禮敬的頌；（見序說——譯者）解釋完了，又唱了一首結頌；即是：——

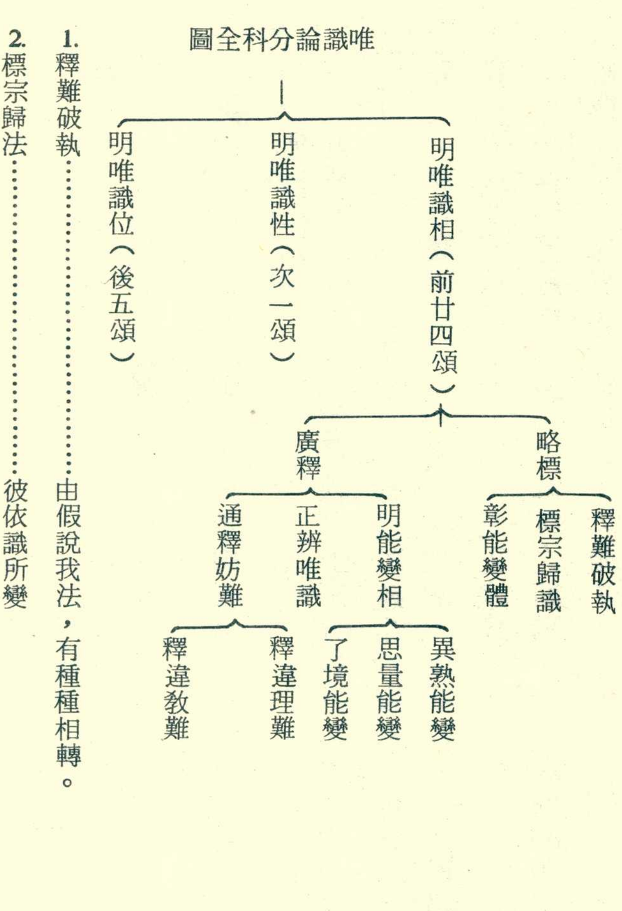
已依聖教及正理，分別唯識性相義；

所獲功德施群生，願共速登無上覺！

這頌是殿在最後。現在所流行的唯識三十論本也有了這二頌列入前後。然我們應當知道這二頌本來是解釋本論的成唯識論底序分和流通，不是本論底序

分流通分。

現在在講說本論之先，爲圖研究者之便，使瞭然地明白全論底大系，揭其分科全圖於左，並系之以頌文。中間細科有不能表於圖中者，因編幅的關係，假之以虛點符號，以示連續。



1. 釋難破執……………………由假說我法，有種種相轉。

2. 標宗歸法……………………彼依識所變

3. 彰能變體……………………………………此能變唯三：謂異熟，思量，及了別境識。

4. 異熟能變

- 三相門……………………初阿賴耶識，異熟，一切種。
- 所緣行相門……………不可知；執受，處，了。
- 心所相應門……………常與觸，作意，受，想，思，相應；
- 五受相應門……………唯捨受。
- 三性分別門……………是無覆無記。
- 心所例同門……………觸等亦如是。
- 因果譬喻門……………恆轉如暴流。
- 伏斷位次門……………阿羅漢位捨。

5. 思量能變

- 舉體出名門……………次第二能變，是識名末那。
- 所依門……………………依彼轉。
- 所緣門……………………緣彼。
- 體性行相門……………思量爲性相。
- 心所相應門……………四煩惱常俱，謂我癡，我見，並我慢，我愛，及餘觸等俱。
- 三性分別門……………有覆無記攝。

6. 了境能變

- 界繫分別門……隨所生所繫。
- 起滅分位門……阿羅漢滅定，出世道無有。
- 能變差別門……次第三能變，差別有六種。
- 自性行相門……了境無性相。
- 三性分別門……善不善俱非。
- 相應俱受門
  - 列六位名……此心所遍行，別境善煩惱，隨煩惱不定。
  - 受俱分別……皆三受相應。
  - 重明六位
    - 遍行……初遍行觸等。
    - 別境……次別境謂欲，勝解，念，定，慧，所緣事不同。
    - 善……善謂信，慚，愧，無貪等三根，勤安，不放逸，行捨及不害。
    - 煩惱……煩惱謂貪，瞋，癡，慢，疑，惡見。
    - 隨惑……隨煩惱謂忿，恨，覆，惱，嫉，慳，誑，諂，與害，憍；無慚，及無愧；掉舉與惛沈，不信並懈怠，放逸及失念，散亂，不正知。
    - 不定……不定謂悔，眠，尋，伺二各二。

7. 正辨唯識……是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。

- 所依門……依止根本識。
- 俱不俱轉門……五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。
- 起滅分位門……意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。

8. 釋違理難

- 心法生起緣由……由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。
- 有情相續緣由……由諸業習氣，二取習氣俱，前異熟既盡，復生餘異熟。

9. 釋違教難

- 三種自性
  - 正辨
    - 遍計所執性……由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。
    - 依他起性……依他起自性，分別緣所生。
    - 圓成實性……圓成實於彼，常遠離前性。
  - 明不一不異……故此與依他，非異非不異，如無常等性。
  - 明依圓前後……非不見此彼。
- 三種無性
  - 總說……即依此三性，立彼三無性，故佛密意說：一切法無性。
  - 別明
    - 相無性……初即相無性。
    - 生無性……次無自然性。
    - 勝義無性……後由遠離前，所執我法性。

10. 明唯識性……此諸法勝義，亦即是眞如，常如其性故，即唯識實性。

11.明唯識位

- 資糧位……乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。
- 加行位……現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。
- 通達位……若時於所緣，智都爲所得，爾時住唯識，離二取相故。
- 修習位……無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依。
- 究竟位……此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。

上依于分科的順次可以講述論頌的文義。這三十論文以「相」「性」「位」底三段，示唯識的教義。慈恩述記中有這樣的意義：謂凡夫迷情，不知唯識無境之旨，在心外認有實境，起我法執；所以論主擘頭用種種方法，很詳細地辨明唯識的相狀。他的意思就在依他起相的諸法上，使之除去心外定實的計執，這即是前二十四頌，所謂唯識相既已認清這識相是因緣所生，沒有定實的自體；然尚沒有了達那實體到底是什麼？倘是這一關打不通，便是於依他起法也未能眞正了達，故次說唯識的實性，（性即體是）即是顯眞如常住一味平等，這便是第二十五之一頌所謂唯識性要明了這性相眞俗的意義是爲什麼？原是爲使有情斷除妄染證成佛陀的大果，故成唯識論卷九中說：『如是所成，唯識相性，誰於幾位，如何悟人？』就可以知道了。然佛果功德殊妙無邊，不能以僅少修行就可證得，必也經過三大長刼時期，修無量的行願，積無邊的善德，歷

涉資糧加行等的階位，方得到三身萬德的佛果；由這，所以示唯識行位即末後的五頌是。

本論以這：識相、識性、識位，闡明唯識學底宗趣。

第一科　明唯識相

I　略標

一　釋難破執

本論的教旨，已如序說中所明，是說於識心之外，沒有固定的我法。然而眼見世間有人畜等有情；有可見可聞等色法；以及我們了別慮知的心法；都好像是有實體。但這些不可名爲實我，不可名爲實法，不過依於因緣假似的現象而已。就於那人畜等有情來觀察一下，沒有實我的那個東西。大凡名之爲我的，其意義爲有「常一主宰」者，有「自在作用」者。如果把那些人畜色心等分析試驗：若認定色是我體，色體是無常，是不自在，怎生可名爲我？若認定心

是我體，心也是無常，不自在，也不可名之爲我體；擧全體來觀察，找不到有所謂自在主宰底我相這個東西，只呈現有無常不自在的色心五蘊之法，而我之爲物，畢竟都無耳。進一步來觀察色心五蘊的諸法，也沒有固定的實體，雖然法體無數，都不能無待於其他的緣，倘使色心等法有牠的實體自性，那就自無待於其他的緣了；事實不然，一法的生起，不能缺少一分其他的助緣。這樣說來：可見可聞底色法，了別慮知底心法無論如何地顯現，都是沒有自性的實法。故「唯識」云者：即是沒有固定的我法。

假使有人這樣地相難：若果唯有識而沒有所謂我法者，何故於佛教以外，在凡夫外道底世間中說，有人畜等之我，和實德業等之法呢？就是出世間佛教中，也說有聲聞獨覺菩薩等之我，和色心五蘊等之法呢？爲釋這難，故論主說曰：

◎由假說我法　有種種相轉

世間聖教所說的我或法，都是由假而說。於我上有種種的相狀轉變現起，於法上也有種種相狀轉變現起；不說實我實法，各有其體性。

◎怎麼是『由假說我法』呢？我是有「自在」義，有「常一主宰」義；牠的

體質是常住始終不變的，不是集合的雜體，是特有一物體的有主宰裁斷的力用底意義。依世間方面來說：有了人類和其他底禽獸蟲魚等許多的動物，想起來似乎都有一個主體，故名這是人，這是牛，這是馬……都是說一個一個底「我」：就是依聖教來說：也有菩薩、羅漢，種種底名，這也是在說一個一個底「我」。

所謂法，是「軌持」義。軌，是軌生物解，就是使我們無論見到聞到想到那一樣東西，就會使你於那對象上起一種見解；持，是任持自體，就是那個東西的自體，有牠特別的個性，無論我們對於牠所起的見解是錯了或不錯的，而牠底本身任運攝持而不失；要之，有了東西的存在，惹起我們的考慮的名之爲「法」。依世間來講，這些所謂國家、社會、天、地、河、山等，都是法；出世間聖教中所說的色、心、三科等，都是法。將這我法認爲眞實者，是世間迷妄的情見；假說，這我法者，是聖教覺悟的智見。

至於這個假字的意義，在成唯識論述記（下去簡稱述記——譯者）：以兩種的二假來解：即㈠無體隨情假，與有體施設假；㈡以無依有假，與以義依體假。那無體隨情與以無依有假，就於世間所說我法；那有體施設假與以義依體假，是就聖教所說的我法。

如何名無體隨情假呢？這就於世間所說的那種我法，雖沒有實體，但是隨一般人們的妄情，假說我法。宇宙間因緣所生似我似法的萬有，原來沒有那所謂實我實法的，但迷情的主觀者，於似我似法上起迷謬的執見，說有實我實法，其實這已成爲執見上底我法，自然失其萬有的本相，故這我法，實體都無；可是其體雖無，而已加上一個我法的名了，這我法只有言說，不過聖教隨順世間的人們底情執上的我法，現在也假借他們的名字來用一下，故這名「無體隨情假」。

如何名有體施設假呢？聖教中所說的我法，雖有其法體，然而假施說我法的名，就是佛菩薩五蘊十二處等。於一切法底法體上本來沒有名字，勉強叫牠做我法。這我法的名，自然不能詮表那一切法底法體，但隨於緣，假施設此，叫做我法罷了。故我法只是假寄的言說，以代表那所指的法體，故名「有體施設假」。

要之上面兩種的我法，無論其爲世間爲聖教，在我的法的自體上來講，是都無實體的：一是迷情的妄見；一是聖智的假設。

復次，如何爲以無依有假呢？世間人們所說我法雖無體，但是有牠底執心之體。（所謂依識所變，妄情爲緣而起於執。——譯者）故那迷情上所執底我法都無；能

迷之心是有；那所執無體的我法寄於有體能迷之心，假能迷之妄情，而說我法，此爲「以無依有假」。

如何爲以義依體假呢？聖教所說的我法，依於法體之義，假說我法，故所指的我和法，即是唯識上有活動作用的自體。這法體雖不可名實我和實法，然而到了五蘊和合的時候，就呈其一種特別的作用，而好像是自我的活動。例如就我們人類來說吧：我們的各人底身體或五十年的壽命，於思想精神界上似乎覺得有一個主宰的作用，自在的活動在其中發令指揮來支配着，這似乎是我義；又在那法之上會使我們一見到想到都起一種見解，同時那法體也能任持不失一一法上的自體，這似乎是法義。此因爲法體上有這似我似法的義和作用，故佛菩薩等以依法體上的義用而假說我法，是爲「以義依體假」。

要之這二假：一世間之我法是隨於妄情的迷解，假說我法；一聖教之我法隨於法體的義用，假說我法。

這樣世間聖教雖同是說我說法，而世間不外於迷情起執；聖教則但是隨緣假說；都唯有言說上我法一個名辭，沒有我法底實體。這是第一對的二假義。（註一）

然而那言說，必有牠所依而起的自體。故就世間來講，即是由牠底妄情說

我說法；在聖教即是所說之法體上有似我似法底義用；故假那妄情和法體而說我法，非我法的實體，這是第二對的二假義。

（註一）義演卷三云：『第一解二種我法，然此一我法，但據能詮言說爲名，不據法體及與內識，假立說爲我法也。』——譯者

（註二）義演卷三云：『然第二解二種我法，但約能緣見分及所變相分並自證分上有我法義，說爲我法。即此我法，攝屬於本不離於識等法體，所以法體上而有我法也。』—譯者

上之兩種二假如左圖：

世間所說我法 —— 無體隨情假、以無依有假
聖教所說我法 —— 有體施設假、以義依體假

無體隨情假、有體施設假 —— 假能說之言
以無依有假、以義依體假 —— 假所說之義

◎由是「因由」「由託」之義，那名之爲我法者，都是沒有實體的，不過因由於假，由託於假，名之爲我，名之爲法，故說『由假說我法』。

『有種種相轉』。◎相是「相狀」，即我法底相狀；◎轉是「轉起」，即我法相底轉起；這相狀轉起是很多很多，故謂◎種◎種◎相轉。在世間方面講：那些凡夫外道們所認爲神我，爲有情，爲人，爲牛，爲馬等，各個自體的活動，這是我

底種種相；還有認那些爲實、德、業，爲自性，爲家，爲倉庫，爲天、地、山、河等，這是法底種種相。在聖教方面講：聲聞、獨覺、菩薩等，是我底種種相；那色、心、五蘊、十二處、十八界等，是法底種種相。然而這種種我法底相狀怎樣來施設呢？㈠是緣世間凡夫外道底妄情而起的計執；㈠是緣佛聖教菩薩等順於世間底名言，且要爲使凡夫們斷迷情而得聖智，故施設種種的名。

二　標宗歸識

大凡無論一樁事物的成立，必有依託。現在假立這我法，豈可以沒有所依託呢？唯因有實體的我法，那假我假法才可以依這實我法而立；倘是實體的我法都沒有，假我假法依託什麼成立？換句話講：假令世間連這所謂名辭都沒有，那麼聖教的言論那裏還有所依呢？況且世間的所說，若無所依，也就不成立其所說了。因爲這是免不了的疑問，故論文頌云：

◎彼依識所變

那我的種種相，法的種種相，「依」着內「識所變」現的見分相分而起假說；並不是說離却內識，而別有那我法的東西。

所謂彼者，是指前二句頌裡我和法底種種相。識所變者：識是有了別義，即是諸識底自體；（此雖說識，義兼心所，——譯者）變是轉變變現義，那諸識底自體是「能變現」，這些我法底種種相爲「所變現」。

解釋這所變義的十大論師中：護法安慧等意，說是見分相分；難陀親勝等意，但指相分。這是在識心底作用的分限上生出這些論師見解的相佐，這相佐的異說，到下文雖有詳委的說明，但而現在不妨大略地先在這裡說一下。

唯識學者有一句概括明各派學說不同的常語，所謂：『安難陳護一二三四。』即是安慧唯立識體一分；難陀立見相二分；陳那於見相二分之外更加自體底自證分立三分；護法於三分外更加證自證分而立四分。（安慧雖唯立依他識體一分，尚談遍計所執底見相分。（原註）。（註一）

怎樣名「相分」？心所託的相狀，即爲心所緣慮的影像是；能緣慮這影像的作用是「見分」；能認識見分作用的是「自證分」；更有認識自證分的作用是「證自證分」。

這是唯識學各派的學說。依正統派底唯識宗學者的評判：安慧難陀之說爲不盡理；以護法之說爲正義；而陳那也不違於正義。大概唯識宗在十大論師中後來的學者，都奉護法之說爲正義。

因爲立「分」的各家不同，故現在解釋所變義也不能不因之而異。

難陀論師，建立二分：一見，二相；不立第三第四分。即是能變的識體是見分，轉起變現那如似心外的境物，即是所變現的相分。彼我法「依識所變」者，就依於此似外的相分上。世間聖教，各隨其凡情和智見而假說或我或法。

（註一）但是這相分體實，在於內識，沒有離識妄情執爲似外境現，其實是在內也。成唯識論所謂『或復內識轉似外境。』——譯者

護法安慧在見相二分外立自體分，諸識底自體，即識之「自證分」，依之轉起變現見相二分；指此二分，爲「識所變」義。——二師雖一樣地立識所變底見相分，可是一是有體的；一是無體的。

安慧但主一自體分，是依他的有體法；而判見相二分，是徧計所執底無體法，這「見」「相」和法一樣地是徧計所執。對於那無體的我法，而這無體的「見」「相」叫做「總無」，無體的我法爲「別無」；依這總無之相見，而立別無之我法。

護法所立的三分，（註一）俱是依他的有體法；依於此有體的相見二分，而假立我法。因我們這些衆生從無始以來，心識上橫執着那所謂我和法的東西，也即是無始以來心識中就熏習成我法計執的潛勢力；由了這潛勢力，到了那

諸識現起的時候，那似我似法底相見也就現起。但由這無始挾以俱來的我法計執潛勢力大瀑流所激蕩，不容心識有自覺的能力認清這似我似法底見相，是自識所變的；竟仍然地迷執爲我爲法；故這我法全是情執上所現的，沒有自體的，全是依識所變的相見而假立的。（註二）

（註一）本來是四分在此暫說三分卽前三分——譯者

（註二）然而識所變的相見，依識體生，是依他起，故是有體。——譯者

厚嚴經頌云：

如愚所分別：外境實皆無；
習氣擾濁心，故似彼而轉。

這頌，是說世間凡夫我法執的所以。

至於聖者的佛菩薩等，爲對治遮遣這凡夫底實我實法底二執，使彼斷染，使彼證淨，使彼生眞智，故依於內識所變底相見上，假施我法的名。在這，厚嚴經也有一首頌云：

爲對遣愚夫，所執實我法；
故於識所變，假說我法名。

這是聖教說我法的所以。

由是故雖沒有實的我法，而有識所變底見相二分，依此假立我法，亦無不可。而這所謂的我法，也何曾不是識所變呢？這即是唯識是本論的正旨。（註一）

（註一）義演卷四云：『卽彼依識所變一句，爲唯識宗，一切法皆識所變故，故論卽以唯識爲宗也。』故別揭此一句爲「標宗歸識」。——譯者

三　彰能變體

我和法是沒有實體，都依着那識所變的相見二分安立起來。同時知道相見旣是所變卽是被變的，卽必有能變之識，自無待言。但是能變之識是什麼？而能變之識到底有幾個？現在這兒明顯地說出來：

◎此能變爲三　謂異熟思量　及了別境識

能變現這相見二分的識，若把牠分類起來，決定唯有異熟識、思量識、了別識三種。

頌中的此字，就指依識所變的相見二分；能變，是對所變言。這就是佛典中通常用語所謂「能所」：「所」是被動的；「能」是主動之謂。相見分是被

變現的，故名所變；識體是變現主體，所以名能變。

那能變之識到底有幾種？若僅在體方面講則有八種：一眼識；二耳識；三鼻識；四舌識；五身識；六意識；七末那識；八阿賴耶識。然現在約類來講，決定唯三。「唯」是決定義。（唯有決定、簡持、顯勝、三義。）即是就以類言，顯得也非是二，也不是四，那唯是三：即是頌中所列示的初能變是異熟識；第二能變是思量識；第三能變是了別識。

◎異熟，是引業所感得的有情總報眞異熟的果體，就是第八阿賴耶識。解釋這「異熟」名有三義：㈠變異而熟，是要因的本身變異，那果方成熟，所以名異熟。（這不但釋異熟果，其他的等流果也可通。）㈡異時而熟，意謂與因異時，其果方熟，所以名異；這熟是正在造業時，而望着果熟時而言。因爲業種子和異熟果身，都是同時，故不是在於種子方面講，而指正在造業與受果言（註一）。㈢異類而熟，這是說果異於造業的因性，成熟之果酬於因力，所以名異熟。就是因是善惡，果唯無記。由善性惡性的業因所感得的果報，是無記性。

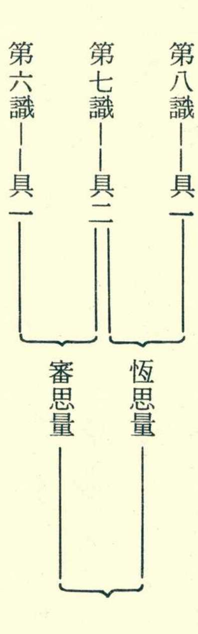
（註一）業種子與異熟果身，恆住現世一切刹那；若造異熟業因時，卽是異時，是過去世時。
——譯者

已上三義，現在唯取第三義來解釋。與成唯識論（卷二第七頁）用因能變，

果能變，釋三能變的異熟習氣與異熟果文相順，能顯出第八識是由善惡引業所感之無記果識。得異熟識名者，用六合釋來釋：若果之無記，由於異類之因而爲熟果；則異屬因，即熟是果，使熟果屬於異因，即異之熟，是依主得名。若以因之善惡，成爲異類之熟果，則異屬果，熟亦屬果，善惡的因，而使於異類之果，異即是熟，是持業得名。又異熟若指現行第八識，則異熟即識，是持業釋。若把異熟指於第八之種子，則成異熟之識，是依主釋。要言之：這異熟識於善惡的業種子，而使之成熟，以酬於引業的有情總報果體的眞異熟。（指第八識）此異熟識，是初能變。

◎思量◎思量是指恒審思量的識，即第七末那識。末那是梵語，譯爲意。意有依止與思量義。此識現行，恒是思量，此意即識，持業得名。第六意識，依止此識，是意之識，依士得名。思量就是思慮量度義，第七識無始以來，是恒緣第八識見分爲自我爲實法。但是思量若指爲心心所緣境的作用言，則通於諸識。現在特別命名第七爲思量識，是因爲這識具有「恒」與「審」的二義：恒則不斷而相續；審則計度而深明。如第八識雖具有不斷相續的恒義，却缺了深明計度的審義；第六識雖有思量的審義，但有間斷而缺了恒義；前五識兩義俱缺：唯第七識，二義具備。

示圖如左：



全具恒思審思的，唯第七識，所以第七識特名思量，這是第二能變。

◎了別境是了別麤顯境的識，就是眼識乃至意識的前六識。所謂了別，是詮辨所對的境而言。若以了別是識的作用，也是通於諸識。汎言心意識者，據實言之：都通於諸識的。倘是偏據特勝來講第八叫做「心」；第七叫做「意」；前六叫做「識」。因爲心是集起義，有行相集起和種子集起二義：行相集起，通於諸識；（諸識的見分行相積集於識體而起行解故）。種子集起，僅局第八。（第八積集諸法的種子而起現行故。）意是思量義，有無間覺與現思量二義：那無間覺，是通於諸識；現思量獨局於第七。識是了別義，此有細了別和麤了別二義：那細了別是通於諸識；麤了別唯局於前六識。示圖如左：

心—集起｛行相集起、種子集起｝
意—思量｛無間覺、現思量｝
識—了別｛細了別、麤了別｝

行相集起、無間覺、細了別——通八識——據實
種子集起——第八識
現思量——第七識
麤了別——前六識
｛第八識、第七識、前六識｝——據勝

故了別雖是諸識作用的通相，現在是說了別麤顯境的那所起的了別的麤行相，則唯局於前六識，故別名前六識為了別境識，這是第三能變。

及◎是合義，合集前六識，為了別境識。若就不共所依而談，其識體是有六種；（註二）以其所了別所緣的境，能了別能緣的行相，俱是麤顯，故合為了別境識，簡別於七八二識。如是類別，決定異熟、思量、了別境三識，是能變識體。

（註一）依於眼根而起緣色境是眼識，依耳鼻舌身意五根起緣聲香味觸法的境，如是次第為耳

識，鼻識，舌識，身識。——原著

論能變義有兩種：一是因能變；二是果能變。

㈠因能變：——能轉變現行的諸法和自類的種子，即第八所持所依的種子。

這種子也有兩類：就是等流習氣和異熟習氣。

「等流習氣」：依於前七轉識（註一）善惡業力，薰成功爲種子，而能爲生起八識三性諸法的親因緣者是。嚴格地講：現在所云的等流，是名所生的果法。「等流」命名的意義是怎樣？「等」是相似義，是名於因；「流」是流類義，是名於果，謂此果法，相似於因，是因的流類，善惡無記三性種子各各引生自類的果，所以得等流名。如何叫做「習氣」？是能生因名，是現行所熏習的氣分。因爲凡一法現行時，同時就有殘留於第八識中的影子，後來遇緣可有生現行的作用的東西，所以習氣也者，就是「種子」的異名，不過種子望牠自身所生的現行得名；習氣則對於能熏的現行而得名；實則同體異名。等流之習氣，是依主釋。（註二）此通於八識有爲的三性的諸法各各自果，即可爲引生等流果法能生的種子。這望所生的果是「親因緣」，所謂自性親因親能辨生自體同性果法的眞原因。若依牠的果有現行和種子來講：在現行方面望，種子是生現行的親因緣；在種子方面望，現行是熏習種子的親因緣。（因緣義在下面有詳

細的說明）這能熏習氣的識，是七轉識，通於有漏無漏三性。

（註一）前七識。因爲有三受改轉；三性轉變，緣境轉易；故名轉識。——原註

（註二）等流之習氣。義演二一謂：『等流是果，習氣卽因，因果不同時，故依主釋也』。——譯者

這等流習氣亦名「名言種子」。由於名言所熏習而成爲種子故。所謂名言有二：㈠是表義名言。㈡是顯境名言。表義名言，是能詮表義理的名句文（註一）顯境名言，是能了別境界的心心所。

怎生俱稱爲「名言」呢？顯境名言，是以心心所緣境的時候，能緣識上變現他所緣諸境的相分，呈顯在能緣心上，恰如能詮顯名句文的義理，所以喻這些心心所，叫做顯境名言：表義名言，就於那名句文的音聲差別的所緣法上立名。又表義名言的能緣心，限於第六識；而這顯境名言，就是指能緣心心所且通於前七轉識。示圖表如左：

表義名言——詮義名句文——約法——就所緣得名——第六識

顯境名言——了境心心所——約喻——就能緣得名——七轉識

由這兩種名言熏成種子，——即第六識緣詮義的名句文而緣諸法熏成的種子；前七轉識各各自境而熏成的種子；那種子由於名言所熏成故，叫做「名言種子

」。

（註一）名句文者：名詮自性；句詮差別；文卽是字。如甲乙丙丁等，這就是字，是名句的所依；如東方西洋等，顯物的自體，這是名；如西洋是物質文明的，東方是精神文明的，卽詮顯那法的自體上的義理，這是句。而這名句文都施設於聲上的屈曲上。—譯者

「異熟習氣」：這是由前有漏善惡六識所熏的業種子，是能招異熟的增上緣種。怎樣名異熟呢？以因是善惡，果是無記；（註一）怎樣名習氣呢？即熏習之氣分，所謂異熟之習氣，是依主釋。（註二）這即是第八識和前六識的一分，及助三界異熟種子，而使生其果的，善惡業種子，也即爲異熟果的增上緣，或所謂助緣是。能熏這習氣的，是唯局於有漏前六識中善和惡的現行識。

（註一）卽異類而熏義——譯者

（註二）果是異熟，因名習氣，異熟（果）之習氣（因）故依主釋。——譯者

異熟習氣，又名「業種子」，是由業所熏成的種子。業有兩種：即是善和惡。善業能招可愛的果，就是人天趣報；惡業能招非可愛的果，就是三惡趣的報；而發這善惡業的，是前六識。雖然通說六識，嚴格地講：前五識不過隨轉發業，正能發業者，是第六識。如下圖表：

能發識——所發業══能感因—所感果

有漏六識｛第六識——正發業／前五識——隨轉發業｝——｛善業——感可愛果——人天趣／惡業——感非可愛果——三惡趣｝

以上兩種習氣，雖似乎有差別，其實離了等流習氣，沒有別的異熟習氣的自體，不過在特殊作用分點上而別立。就是有漏善惡二業的種子，牠的自果即是生起善惡二業的現行，在這點上名牠爲等流習氣；而善惡的種子，也能扶第八識和前六識的異熟無記的種子，使之生起現行，在這點上，名牠爲異熟習氣。這異熟習氣勢力強勝，不但生起自生之果，且能扶助其他的劣弱種子使之生果，這樣地和其他的種子異其作用，故別得異熟習氣的名。因爲異熟無記法，牠的勢力羸劣，不能自生現果，必須依靠別的強勝的助緣方能生起。那能強勝的助緣，就是這異熟習氣。不但此也，假使沒有異熟習氣的扶助，雖修了善業也不能感總報第八人天的樂果；雖造惡業，也不能招三途苦報的異熟果體；無異熟習氣，有壞於因果赴感的正理。異熟無記法失了扶助故，所以有別開異熟習氣的必要。

這等流異熟二種習氣叫做「因能變」。因者是所由義：等流習氣者，爲等流果所由生；異熟習氣者，爲異熟果所由生；所以名因。這因能轉變生現行和

種子故，名因即能變。講牠的所變：在於「等流」方面，即同時八識三性各自生起諸法的現行和各自所引後念的自類種子，以是自類種子之所變故；在於「異熟」方面，即第八識的以及六識中異熟無記的現行法，以由善惡引業滿業種子之所變故。

㈡果能變——這是指能變現（註一）見相二分的八個識底自體分。這八個識底自體分，是前等流異熟二因習氣所生的果，名爲果變。分開來講：就是第八識和六識的一分（異熟報果），爲等流和異熟二因所生；那第七識一分及前六識一分，（非異熟報果），是等流因所生。因爲牠所生的現果，能變現見相二分故，果即能變，名果能變。此所變：就是見相二分。

（註一）變具二義：㈠轉變名變，就是轉種子體變爲現行，轉現行體變爲種子；如轉泥變瓶，轉瓶變泥。㈡變現名變，從自證分變現見分，見分變現相分，猶如鏡中，現起面像。這樣：種子唯有轉變義；第八識唯有變現義，以非能熏故；前七能熏識，得具兩義。——譯者

把上面所講的因果二能變及其所變，歸納起來，略如下圖：

因能變 ｛ 等流習氣—漏無漏二性—七識所熏種子— 現因緣 ……八識三性 ｛ 現行 / 種子 ｝

異熟習氣—有漏善不善—六識所熏種子 增上緣 ……第八識／……前六識 異熟現行—所變

果能變——八識自證分……見分相分

這因果二能變，是示能變之義，也即對於異熟、思量、了境的「三能變」，名這爲「二能變」；但是那三能變也是指能變現見相二分八識三類的自體分的果能變，名爲三能變。

II 廣釋

從此下去，有二十二頌半都是廣釋，對上一頌半略標唯識相，所以這名廣明唯識相。在這二十二頌半中：㈠十四頌半是廣釋『此能變唯三』的三句；㈡一頌是廣釋『彼依識所變』的一句；㈢七頌是廣釋『由假說我法，有種種相轉』的兩句。——也就是「明能變相」，「正辨唯識」；通釋妨難是。

想明了唯識的宗義而不去研究能變識體是什麼，也就不知道怎樣叫做諸法是識所變，所以先明能變的識相；其次方說到正辨唯識；但是雖知道唯識義，猶未能完全明白，最後故通釋一切的妨難以彰其理。

壹　明能變相

甲　異熟能變

解釋初能變異熟識，有八段十義。八段，即在頌文上分八門，（見前全文圖系），在於第八識體來顯義，則有十門，也名爲十義。如下圖：

八段	頌文		十義
1. 三相門	初阿賴耶識		一自相門
	異熟		二果相門
	一切種		三因相門
2. 所緣行相門	不可知	執受處	四所緣門
		了	五行相門
3. 心所相應門	常與觸作意受想思相應		六相應門
4. 五受相應門	（相應）唯捨受		七五受門
5. 三性分別門	是無覆無記		八三性門
6. 心所例同門	觸等亦如是		
7. 因果譬喻門	恆轉如暴流		九因果門

八段，是就文而分；十義，依識體而解。所以十義中除却「心所例同門」，以其不是識體正義，不過是例同罷了。

一　三相門

三相：就是自相、果相、因相。

◎初◎是對於「思量」「了別」第二第三能變言，正指第八異熟識。

◎阿賴耶識，就是此識的自相，自相和自體義同，名此識爲阿賴耶，也即是點出此識自體。

阿賴耶是梵語，釋義爲「藏」，即具有能藏、所藏、執藏三義。

怎樣叫能藏？說此第八識能貯藏七轉識諸法的種子，那種子名所藏，此第八名能藏。

怎樣叫所藏？由七轉識識的諸法，熏其種子藏在此識中，故那諸法是能藏，此第八是所藏。

就是被那七轉識現行所熏習的氣分，受其種子，所謂「受熏」之義叫所藏；那已受熏的種子，能住持而不失，這是「持種」之義，叫能藏。

怎樣叫執藏？此第八識，恒被那第七識愛執爲我，愛執爲法故。（註一）因爲此識恒時相續，沒有間斷是有情的主體，似乎是「常一主宰」的東西，於是染汚的末那即誤認此爲實我，故名愛執。就在被那第七識所執點上講，此第八識名爲執藏，即所執藏。（註二）

雖具這能藏所藏執藏三義，是以執藏義爲正，即阿賴耶命名的正義。因爲我愛執藏過失最重故。此識到了第七識煩惱障（即我愛執）的現行不起的時候，第八識就失了這阿賴耶的名稱了。

（註一）第七識雖也迷法而起法執，但在這執藏義上解，唯在我執言，不宜說到法執。述記解此也說：『唯煩惱障義』。——譯者

（註二）我愛執藏，藏卽處義，故著者說『就在被那第七識所執點上』的點字，也與處字意義相同，卽我所愛着處也。——譯者

這第八識從凡夫到究竟的聖果，是經過三位，其名亦因之而異。

㈠我愛執藏現行位：——是說被第七識起我愛執的位。在大乘言，自無始到第七地的菩薩；小乘到有學聖者；在這位中，此識都名爲阿賴耶。到了第八地以上的菩薩和二乘的無學，那時第七識不起我執現行，故永捨我執的名，即此第八不名阿賴耶識。

㈡善惡業果位：——就是被善惡的異熟業所支配招感的果位。大乘言，自無始已來到了十地最終的金剛心的菩薩；小乘到無學果的聖者；在這位中，此識名叫毗播迦，譯義爲異熟。一到了佛果，此識純善無漏，不是有漏業所支配招感的無記異熟果，所以也就不名異熟識了。

㈢相續執持位：——謂執受任持色心諸法的種子，以及五根身使之相續而不失壞的位。從無始以至於佛果後，沒有終盡的時期，都名「阿陀那」。阿陀那義譯爲「執持」。縱使證了究竟的佛果，也是執持種子五根等，使之不壞，盡未來際，利樂有情，故特得此名。

簡單的來講：菩薩到七地，二乘到有學，這第八識三名全具；菩薩八地以上，和二乘的無學，這第八識失阿賴耶的名稱，僅有二名了；到了佛果的時候，這第八識但名阿陀那了。現在把三位的寬狹示圖在下：

- 凡位 ┐ 我愛執藏位
- 聖位
  - 菩薩初地到七地和二乘的有學 ┘ 我愛執藏位 ┐ 善惡業果位
  - 菩薩八地到十地和二乘的無學 ┘ 善惡業果位 ┐ 相續執持位
  - 佛果 ┘ 相續執持位

第八識體唯一，但是因牠所經過長短地位而異其名。若論這第八識的自相，現在單取我愛執藏位的「阿賴耶」爲其自相，以其居在初位故。

明顯的來講這「阿賴耶」：一居三位的初位；二起所執過失最重；有了這兩種理由，爲我愛所執藏，名阿賴耶；也就以這爲此識的「自體」。

◎異熟，是此第八識的果相，已如略標能變中說過。此識被異熟的引業所招感的三界五趣四生的果體；也就是由那引業所招感的異熟點上爲此識的「果相」，是有情的「總報」。大概名爲總報果體的東西，必須具有一、業果；二、不斷；三、遍三界；三義。

一怎樣是業果：——就是酬善惡業因的「異熟無記果」。倘是總報的果體唯善，那末所感的但恒是樂果，是沒有作惡招苦的義，也終不會有流轉苦道了。換言之：果體唯惡，則恒招苦果，沒有爲善感樂報的義，也終不會有還滅覺悟的一天了。所以是總報者，必定是業果無記。

二怎樣是不斷：——不斷即相續之謂。倘是總報的果體有斷絕而不相續，則在欲界色界的有情，有時但有了身體，不是同死者一般麼？在無色界中身心都無麼？（註二）這樣必至於有情和非情也沒有辨別的可能。然不失有情的名而終名有情者，因爲有這不斷相續的本體，是以總報不能沒有相續義。

（註一）欲色界中五無心位，雖有色身，無有前六識；無色界中的非想天等，前六識與身俱沒有的。——譯者

三怎樣爲遍三界：——於欲界色界無色界中無論何處，無不遍有。倘總報的果體不遍三界，則必於何一界中成爲沒有果體了，故果體於三界中，必普遍有。

以上三義，唯此總報第八識全俱，其他一切法不能俱有此三義。如色法雖俱有業果一義，無色界中便無色法了；倘加以不相續，則缺「遍三界」與「不斷」二義。如前五識也是這樣：五識不恒起，便沒有「不斷」義；色界二禪以上無五識，便沒有「遍三界」義；僅有業果一義而已。如第六識，縱有「業果」和「遍三界」二義，但五無心位，則不現行，缺了「不斷」的一義。如第七識，是有了「不斷」「遍三界」一義；但是不是異熟業之所感，却缺了「業果」一義。如此，前七轉識和五根，都不能完具三義；能具三義而無缺者，唯此第八識。如下圖：

前五識和五根——一義——業果
第六識——二義
第七識——二義——不斷
第八識——三義——遍三

有了上面的簡擇，第八識纔當眞異熟總報的果體，也即是此果體，得名果相。然而此第八識雖也有「等流果」、「士用果」、「增上果」等義，但這些義通於其他的法，（註一）現在就不通於其他的法唯局於此識的「異熟果」，故此識獨得名果相。

一切種，是第八識的因相。此識執持一切諸法種子不失故；能生起一切諸法現行的果故。因爲生那些諸法的種子，望於所生的諸法，這種子乃爲其原因，故以一切種名此識的因相。此識雖有「同類因」、「俱有因」、「相應因」、「能作因」等義，然皆可通於餘法（註二），現唯取此識特有持種的功能，以名此識的因相。

（註一）前後相望三性法，自類相生是等流果；同時三性心王心所相望，是士用果；亦名增上果；一切法種子生現行，也有士用果和增上果義。異熟果唯是無記，和其餘的法性不通，唯是第八識上有，其他法上所無。——譯者

（註二）前念現行識望後念現行識，而前念識是後念的同類因；從自識名言種，生現行第八識，種子爲因，現行爲果，雙取因果，爲俱有因；第八識能生同時五心所爲相應因；第八識現行與諸法作依持因，即是能作因。持種因，是六因中能作因攝，能作因寬故。——譯者

因相種子義，爲賴耶緣起說所根據，這第八識在於諸識中占最重要的地位

也就在此點。因爲有爲諸法，爲染淨緣起的根，有漏雜染的流轉依此而起；無漏清淨的還滅，也由此而生。所以護法論師等在此有詳細的說明，現在也來辨明如下：

種子之體

種子是什麼？那伏在第八識中生果的功能——即是能發生諸法各別不同現象作用之謂。這現象諸法都自有他親的原因，故成唯識論（卷二）：『謂本識中，親生自果功能差別。』眞可以爲諸法親原因的種子，要具備六義。

一、刹那滅：——即刹那刹那變化生滅的意義。因有生滅，於位轉變，而生其果，在這可以知道名爲種子的那樣東西：牠的自體，是刹那生滅。此箇不生滅或不轉變的而執爲一切諸法能生的因。

二、果俱有：——這是種子和牠所生的果法俱時和合而有。這箇除前後相生，以及相離的他身等；因爲異時異處，就不能和合，便不是種子。

三、恒隨轉：——謂要恒時一類相續，沒有間斷轉易，才是種子。這箇七轉識——雖第七識也恒時相續，然十地中，法空智現在，也有轉變，故七轉識是有間斷轉易，不能維持生果的作用。

四、性決定：——就是明種子隨牠本身能熏的是善是惡是無記的性；到了生起

現行的時候，也決定各原其性是善是惡是無記的。這箇去有部小乘：如善惡因生無記果，或無記善因生惡果等。明異性不能爲親原因。

五、待衆緣：——種子也不能不待於自他的衆緣方有生果的功能。這箇除外道等自然因恒能生果；或小乘有部的緣體恒有。倘是緣體恒有，亦應恒時生果，如此於理有背。同時也顯所待的緣不是恒有，所以一切種子的果，不是恒時顯生。

六、引自果：——種子是各各引生自果，也就是色心等一一果法都從一一法的自己種子生起。這不同那外道等執一個原因可以生一切不同的果；和那小乘有部等主張色心互爲因果義。因爲異類相望，實不能作親因緣。

不能具備以上六義，就沒有做現行果法親因緣種子的資格。眞能具備這六義的，唯在潛伏第八識中的能發生各種現象作用的功能，這就是種子之體義。

種子之因

但是這種子怎樣存在第八識中，於牠的原因上講，也就產生了護月難陀護法三師不同的議論。

一、護月論師：——他是主張本有的。他說一切種子是第八識的功能作用，本來具有，並不是由於新的熏習發生；熏習不過僅能增長養成本來固有的種子。他引了如左的經論來證明他的理論：

無盡意經：『一切有情，無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有（註一）。』

阿毗達磨經：『無始時來界，一切法等依。』

瑜伽論：『諸種子體，無始時來，性雖本有，而由染淨，新所熏發。』

瑜伽論：『地獄成就，三無漏根（註二）。是種非現（註三）。』

（註一）界是因異，就是種子差別的異名。——原註

（註二）㈠未知當知根，㈡已知根；㈢具知根。是二十二根中最後的三根。

（註三）一現起無漏種子的補特伽羅，不會再生地獄，既說地獄成就三無漏根的種子，則知必不是新熏，而是本來具有。——原注

二、難陀論師：——他是主張新熏。就是一切的種子，都是由於現行的熏習而發生新的作用。他說那些主張法爾本來具有的，其實不是本來就有存在的。因為能熏與所熏無始以來俱有，所以從無始來也就有熏生的種子。加之所謂種子者，必藉熏習而發生的東西，於牠的名上，就知牠意義所在了。以種子即是習氣的異名，習氣也者，就是現行所熏習的氣分之謂。他也列出幾部經論來以證成他的理論：

多界經：『諸有情心，染淨諸法；所熏習故，無量種子之所積集。』

攝大乘論：『內種定有熏習；外種或有或無。』

同論：『聞熏習，聞淨法界等正法而熏起。』

同論：『聞熏地前，旣是有漏，爲出世法之種性（註一）。』

（註一）以有漏爲無漏法的因，故知沒有法爾無漏的種子性——原注

三、護法論師：——他是一個折衷者，說諸法的種子，各有兩類：即本有和新熏，這兩類都是無始而非有始。所謂無始以來，於第八識中，具有法爾生起一切諸法的差別功能，這就是本有種子。各種經論所說『諸有情無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有』等，也足以證明這本有種子，這種子的別名，也叫本性住種。同時在無始以來，由現行的勢力，留貯在第八識中而有生果的作用，這就是新熏種子。各種經論所說『有情心染淨，諸法所熏習故，無量種子之所積集』等，也足以證成這新熏種子，這種子亦名習所成種。此本新二種，相待而能生起諸法的現行。雖然，諸法生起，由於兩種，但是在有時情形之下，也有唯從本有種子生起的：如於見道第一剎那，起無漏智，是本有無漏種。（註二）但這是例外的，在一般的有情分上都是本有新熏兩種相待相助生起現行。

（註二）不但於見道第一剎那這樣；如修道位上的「妙觀察智」和「平等性智」兩智，以及佛果位上的「成所作智」「大圓鏡智」，在這兩位上第一剎那現起時，都是從本有種子現起。——原注

要之：護月的主張種子唯本有，所謂先天的存在；難陀唯現行所熏習，所謂後天的經驗；護法則折衷兩說，所謂本來固有的種子和依於先所熏成的種子，兩者共同呈其各種的現象。

然而兩師之說，雖各有其半面的理由，同時都不免於失却他一半的過失。

如護月論師唯本有，就有二失：㈠七轉識與第八識沒有互為因果的過失。在阿毗達磨經有這樣頌：

『諸法於識藏；識於法亦爾。

更互為果性；亦常為因性。』

若種子唯本有沒有新熏，第八識執持本有種子，雖可為七轉識的因；但是以七轉識沒有熏生第八的種子，望第八不能有因義：所以說他是違於「互為因果」的過失。㈡違於多教的過失。就是違於多界經等文（即上面難陀所引的文）。

然而如難陀論師，但主張新熏說，也有二過：㈠有漏無漏為因緣過。就是若沒有本有種子，則最初無漏的覺悟智，沒有其親因，也決定不能現起。有漏無漏是相反故，有漏智不能為無漏智的親因緣故。倘是說雖然相反，有漏也可以為無漏親因緣；那麼無漏也可以生有漏了？佛陀也應當復迷為凡夫了？那就

成了大過。(二)違於多教的過失。即是違於護月所引證的諸經論。

這樣兩師之說，都有過失，想離去兩人的過失，不可不承認本有與新熏兩類的種子，雖然名爲兩類種，但存在第八識中非有劃然的差別——對於能熏的現行，那新所熏成的名爲新熏種子，對於那所生的現行，其能生的種子，若是第八識所固有者，名爲本有種子；故護法論師的主張，可謂是說完整健全成立。——以上說種子的起因論。

種子熏習　種子的自體和起因，已如上說。現在說到種子熏習義。熏習者，就是能熏法和所熏法相和合，能熏刺擊「所熏處」，於所熏處中發生種子，長育種子之謂。而能熏法和所熏處，要各具備四義；否則，不得名能熏和所熏處，現在把牠分述如下面。

先說所熏四義：

一、堅住性：——就是始終一類相續，沒有變易的性質；不具此義，便不是所熏處了。這便顯出那前七轉識和色法等，不是所熏處，因爲不是堅住性，是轉易變動，不能維持其所熏的種子故。所以是所熏處，必具堅住性義。

二、無記性：——就是必定劣弱的無覆無記性（註一）。這顯得一切善法以及染污法，以那些的本身勢力強勝，是不能容受其他的法，所以不是所熏處。凡是

勢力強勝法，好像那些沉麝等含有高度猛烈的香氣，不容容受其他的香氣。所以名所熏處的，是受他熏，必具有無記性義（註二）。

三、可熏性：——要決定是自在而且不是堅密常住（註三）。顯得無爲法，心所法，以及假法不是所熏處。如心所法假法等，是依於他，便非自在，不受他熏，所以不是所熏處；如無爲法，常住堅密，也不受他熏，好像頑石不受水潤。故眞是所熏處，必具有可熏性義。

四、與能熏共和合性：——就是和能熏法，同一時，同一身，而不相離性（註四）。是顯得那些他身的；以及前後異時的；沒有和合相應義，便不名爲所熏處。假使說可以受他身的熏習，那麼甲所造的罪，乙來受苦報了，這是成爲背理謬論了。在時間方面講：過去未來，是無體的，也沒有和合相應義。所以名所熏的，必具有能熏同身同時不即不離相應和合性義。

具備已上四義，沒有缺少的，即是與能熏一切法同時的第八識心王爲所熏處。而其他的前七轉識的心王心所，和第八識的心所，都不是所熏處。

（註一）若唯堅住性便是所熏處，即佛果第八識是堅住相續，也應是所熏處了。故要具有第二的無記性，方是所熏處：佛果第八唯善，便不是所熏處了。——原注

（註二）辨第八識十門中的無覆無記性一門，正是顯這所熏是無記性。——譯者

（註三）是說：假使但是堅住性和無記，便是所熏處，那麽那些第八識相應的心所以及虛空等，亦具這兩性，也應名所熏處了？所以說沒有可熏性，雖具了上面的二種，也不能名所熏處。——原注

（註四）這是說：假使具了上三種義便是所熏處，那麽甲對於乙，而乙的第八識也應成爲所熏了？所以現是說明必須同一身和能熏和合，方得名所熏處。——原注

現在來說能熏四義：

一、有生滅：——顯得不是常住而是轉變而有作用的。因爲有作用，所以能有熏習種子。如種子因爲是生滅轉變，故能生果。這是簡去常住不生滅，沒有前後轉變的無爲法。換言之：若不是生長的作用的不是能熏的法。

二、有勝用：——勝用有二：一能緣的勝用；二強盛的勝用。有了這旣能緣而又強盛的兩種勝用，就有熏種的能力了。怎樣名爲能緣而強盛的勝用呢？這也就是指那些善的惡的染汚的等法；即簡去色法以及異熟無記心等法。因爲色法沒有能緣用；異熟無記心雖有能緣，但是勢用劣弱，故都不能熏習種子。

三、有增減：——就是指那些有勝作用的，其量上可以增減，方得能熏習種子。這是簡去那佛果位上圓滿完備的善法，以是無增無減故，故不是能熏。

四、與所熏處和合：——這是說明能熏必是和所熏處同一時，同一處，不是相

對相離，方得能熏種子。也就是簡去那他身，以及前後異時的，都不得爲能熏。因爲不是和合相應義故。

具備上所舉的四義，所謂：是生滅轉變；有勝用；有增減；而又與所熏相應和合而轉，於諸法中唯是那因位上與所熏處同時的七轉識，非業果識者是。而那些雖在因位的第八識的心王心所，以及業果的前六識，並那果位上的一切識，都沒有具備這四義，都不是能熏的法。如下圖：

- 因位
  - 前六識
    - 善 —— 能熏
    - 惡 —— 能熏
    - 無記
      - 非業果 —— 能熏
      - 業果 —— 非能熏
  - 第七識 —— 能熏
  - 第八識 —— 非能熏
- 果位——諸識 —— 非能熏

要之：具有能熏法的資格，便是前七轉識；具有所熏處的資格的，那就是第八阿賴耶識。

熏習之相

雖然能熏的七轉識熏習種子於所熏處的第八識，其熏習的相

是怎樣？這有二種：一名見分熏；一名相分熏。

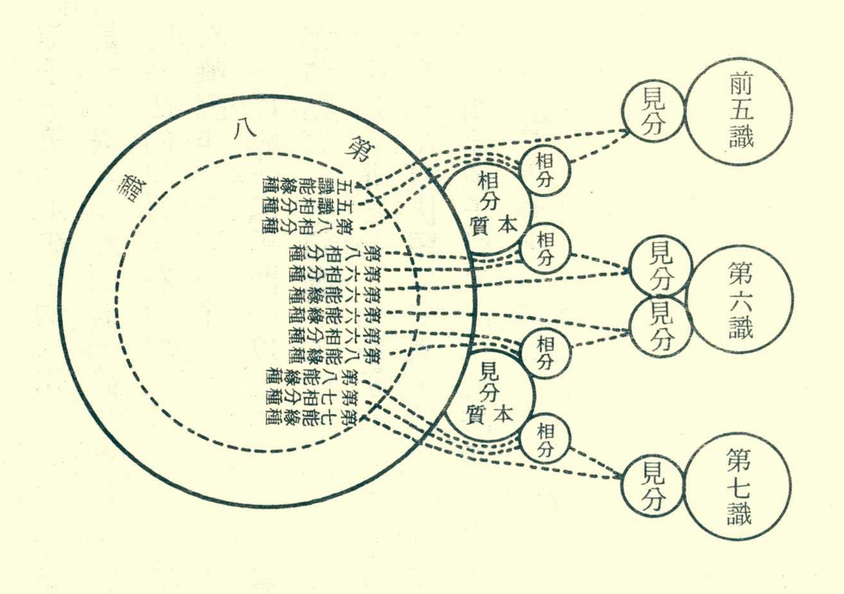
這就是前七轉識，各各自緣其境的時候，那各識的自體，與有力於能緣「見分」，就留著能緣的習氣；與有力於所緣「相分」的時候，使熏習成爲所緣的種子。那能緣的見分的習氣，即是「見分」「自證分」「證自證分」的種子；那所緣的習氣，即是「相分」以及所仗托的「本質」種子。留能緣的習氣的名爲見分熏；熏所緣的種子的，名爲「相分熏」。有了這兩種的熏習故，如第八識雖沒有強盛的勝用，色法沒有能緣的勢用，但是有七轉識緣此成爲所謂相分熏的熏習故，亦得有新熏種子。（註一）

七轉識的見分熏和相分熏，把能緣所緣的種子熏習於第八識中，其熏習的相，如左圖：

圖中實綫，是表現象界和緣境的相，虛線，是表熏種的相和種子界。上明熏習之相。

（註一）相分熏和見分熏，在圖中示得非常的明白了。在義演二十四卷中有這樣說：『第七熏彼第八見分種子；前五熏彼第八相分種子；第六通熏第八見相二分種子，以第六通緣十八界故。』——譯者

以上辨明種子熏習的義趣，可說略示大概，若把牠總括起來，有如下表：



種子
- 體義……具六因的作用，即第八識中有生果的功能。
- 起因……有原來固有的；也有新熏所成的。

熏習
- 義……能熏法所熏法各具四義，發生種子，長育種子。
- 相……見分熏，相分熏，把能緣所緣的影子，留於第八識中。

這樣論來，種子是什麼東西呢？便似乎有個整然的東西了。但是這不過從現行上推究到第八識上有這作用罷了。故大概種子和第八識來判體用，是有「非一非異」的關係；以之來判一切種子，有體用門與因果門，以之來判性，則成爲「亦異」了。

現在先就「體用門」來講：這

種子是第八識體上的作用。若「攝用歸體」，則其性都是無記，故和第八識體是「非異」；然而若「體用別論」，則種子乃是三性諸法所熏生，亦現生起三性諸法的現行，在這點上來言，故種子的性不可不名爲善惡無記；這樣，和第八識體非完全同一了。

再約「因果門」以論：這種子是爲色心三性諸法能生的因種。所以在因果相順點言，把這種子的因屬於現行果，所謂「將因屬果」，便不是完全別異了；但是雖非全異，而種子但隱伏於第八識中有能生作用而未生，諸法則是已顯現的，在隱伏顯現來別，所謂「因果別論」，又非是一了。

如此種子對於所依的識體，是非一非異；同時望於所生的現果，也是非一非一。若用圖來示則如下：

第八識
體…無記
種子
用…無記
攝用歸體
現行
果…三性
因…三性
將因屬果

（乙圖）

體用門
- 非一……體用別論
- 非異……攝用歸體

因果門
- 非一……因果別論
- 非異……將因屬果

（甲圖）

第八識……種子

- 第八識 ＝ 體（無記）
- 種子 ＝ 用（三性）
- 體用別論

- 種子 ＝ 因（三性）
- 現行 ＝ 果（三性）
- 因果別論

（丙圖）

如此，則所謂種子這東西，但是從現行法上所推究准知第八識上具有能生的作用罷了。

賴耶緣起 這第八識上的能生作用遇衆緣和合的時候，就能生起各種的現行，所以名之爲種子生現行；能生種子是因，所生現行是果，這因果必定是同一刹那。——在那所生的現行法有強勝的能力時候，又能把牠的種子熏習在第八識中，這名爲現行熏種子；這能熏的現行是因，所熏的種子是果，也是

同時因果而不是異時的。

此種生現的因果同時；也是現熏種的因果。譬如燈的炷生燄（種生現）；同時也就是燄燒炷（現熏種）。所謂『三法展轉，因果同時。』（註一）如左圖

所生果　能熏因

現行
種子　種子

能生因　所熏果

（註一）圖中所表明是種生現，現熏種；且是三法展轉因果同時。那末，種現相生既承認為同時，而現種相熏也承認為同時，則能生種與所熏種，——或者名謂本有種新熏種，本新也必成為同時，似乎怎麽不能把牠割開的了。再進一步，「能熏現」和「所生現」也如本新種子一般『三法展轉因果同時』了。則如下圖：

所熏果　能生因

種子
現行　現行

能熏因　所生果

事實，則並不是如此。若原著有的圖，則可成立；在我這圖表，是不成立。在這須注意的「種子」一名。完全在牠有生現行的功能而立。在「種」生「現」，「現」熏「種」三法來講：也就是立足在「現行」法上，不立在「種子」上。故現行雖得熏種，然所熏種同時未生現行果，故我這圖中，祇具有上半截義，沒有下半截義。述記中說：現行望種，名爲異類，雖亦熏種，後種未生果，故非無窮。於一刹那無二現行自體並故；所生之種，由此不可更生現行。——「種望於種，類亦應爾」。

疏鈔解此尤明白、現具錄於下：

外難云：

若言於一念中卽從種子而生現行，現行復熏成一新熏種，新熏種於一念中，更不得生現行，以一念中無二個現識等現行並生者。——亦應一念中其新熏種子與本種不得並也？——應一念中無二個種子得並，猶如一念中無二現行相似？答外曰：

此難不然。且如一念中無二現行並，卽有聖教明文，謂：「無處無容同時同處，有二眼識並生等。」其經文中，不言一念中不得兩個種子並，故知一念中，得有兩個種子並也。——（鈔秘藴卷三十）

依上看來，本新二種，同一刹那，可以成立，都以現行爲樞紐故；兩個現行不能同時並立，不許立足在沉隱種子法爲中心故。在述記中又有這種說：

本有種望新熏種，非其「因緣」，現行能熏爲「因緣」故。——即是本有唯望現行；現行唯望新熏，爲「因緣」故。

演秘謂：

『本種望新，非因緣故；若據疎緣，理亦無失。』如此則可成立如下圖：

現行
因緣
因緣
同一刹那……
種子
種子
疎緣

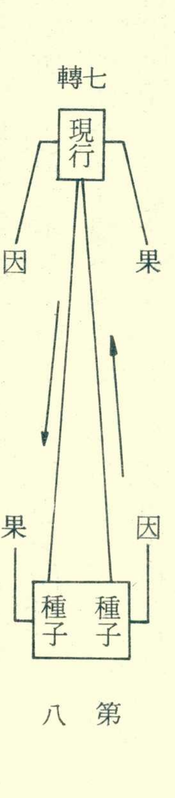
唯識雖正在成立種子，而關於此義，往往爲學者所忽略，故揭述於此。——譯者

七轉識和第八識互爲因果義，這是在於能生所生，能熏所熏的點上講。所熏的，能生的，是第八識中能生果法作用的種子——即「種子生現行的因果」，第八識爲因，七轉識是果，賴耶能藏之義，正當於此。所生的，能熏的，是七轉識諸法，——即「現行熏種子的因果」，七轉識爲因，第八識是果，賴耶所藏義，正當於此。阿毗達磨經說：

『諸法於識藏；識於法亦爾。

更互爲果性；亦常爲因性。』

這頌中的意義，也正在說此互爲因果。若說個譬喻，好像束幾根蘆茅；彼此相互爲能依因；也就是彼此相互爲所依果。如左圖：



所生的現行雖同時熏其種子，然所熏種子於同時不生其現行，以其起種子衆緣未具故。倘是所熏的種子同時生起現行，那現行復熏其種子，如此復熏復生，沒有窮極了；又於同一心時，有二心或多心生的過失；所以必須待他時緣具繫發此種，纔得生起，這所熏的種子在未遇緣現起以前，都是第八識中前生後滅，前生後滅，自類相續着生滅，這名爲「種子生種子的因果。」——前念種子是因；後念種子是果；亦名爲「異時因果」。

因上所說種子生現行，現行熏種子，種子生種子，有情類自無始以來，展轉相續不斷地在生滅着。就是從第八識中的種子所生的七轉識現行諸法；而又

熏習種子於第八識中相續生滅；遇緣具足復生現行。故中間（無始以至於現在的中間）雖經過百千萬億的變化，而終沒有超越過這個歷程。故知染淨緣起的根本，就是第八阿賴耶，就是由阿賴耶緣起諸法，這名「賴耶緣起」。

二 所緣行相門

此段是明第八識的「能緣所緣」。名此能緣的作用為「行相」，在十義中開此行相復名「所緣」，合之謂所緣和行相二門也。因為能緣所緣義有不同，不可併之為一。然現在頌中合為一段，且以『不可知』三字通冠二門者，這也是從文字便宜上立說。加之能緣所緣，必不相離；大概心法的作用，都有待於能緣所緣，這二不具，便不成其為心法作用了。

復次頌中所緣（執受處），行相（了），次第來說；護法等解釋，却先行相後所緣，這是什麼意思呢？頌是明法相生起的次第：就是要明白法相，須心托于境，即依所緣的境，起能緣的心，故頌中先所緣而後能緣，護法等解釋，以意趣論：境是識之所變，依於能緣的心，方有所緣的境，故先釋能緣而後所緣。一約法相生起的順序說；一就唯識轉變言。現在也準護法等釋，先明「行相」；後說「所緣」；心境雖是相依，唯識轉變義勝，且也是唯識宗立足所在

之點。

了即是了別，是此識的行相。此識的自體是了別，就以此了別名行相。怎樣名「行相」？以能緣的心來行履於所緣境的體相，即識的自體緣所對境的能緣作用，這行相就是指「見分」言。

唯識四分家

明心的作用上的分限區域，是有四分的安立，這四分安立，是約於唯識轉變義以顯萬法唯心的宗旨，這不能不說是重要問題。現在大略地先示立四分的異說，然後明正義的四分。前於標示下也略提及安慧、難陀、陳那、護法，四論師的所立。

一、安慧一分家：——此師依據華嚴經中『三界唯一心』等文成立一分。雖也說有見相二分，但是徧計所執，非有體法；被認為依他的有體法，唯自體一分。此師謂唯此深足以成立唯識之旨，足以代表唯識眞義。假使於一心自體之外，而別有依他有體的法，則所云唯識，將如何通？然而雖識體一分，而尚有所謂見相二分者，這乃是依無始以來妄執的熏習，相似地妄現能緣所緣的二分，所以辨中邊論等說「能取」「所取」是徧計執，也即是此意。

二、難陀二分家：——此師依據於攝大乘論的『唯二依他性』的文，立見相二分。假使沒有所緣的境，則能緣的心從何起？故有依他有體的境，而能緣心纔生

起。這能緣的心體名見分；所緣的境名相分；二分俱是依他法。但是雖同爲依他法，而相分是依於識體爲識體所變的現象，是虛假的，不同識體一般的實有。若相分也是實法，則唯識的理就不能成立。故雖二分，俱依他法，而相分和見分同一種子，所謂心實境虛是。

三、陳那三分家：——此師於見相二分外加一自證分成立爲三分。他說這能緣所緣於這緣上不可不有牠的量知的結果，立這量知的結果，名自證分。故他自己造了一部集量論，裡頭有這樣一首頌：

『似境相所量；能取相自證；
即能量及果；此三體無別。』

頌中似境相爲所量：即相分；能取的爲能量，即見分；自證爲量果，正指自證分。

四、護法四分家：——此師就於三分家上更加一證自證分而成立四分。其理由教證，將在下說。

已上面四說中之於唯識：以陳那、護法兩說爲正義：安慧、難陀爲非正義。——因爲安慧知體而不知用；難陀知用而不知體；所以或執一分，或局二分。至於陳那，雖似乎未盡理，但知他的思想無大異於護法，故亦得取爲正義。

怎樣名爲相分呢？相名相狀，而此種種的差別相狀爲自心所緣者，即心所對之境是。自心生起緣慮作用時，即當那時自心上就有所緣的影像顯現。譬如用瑩淨的鏡面來照面顏時，那鏡面上同時會顯現出影像來，這名之爲相分。

怎樣名爲見分呢？見是照見義。能照見所對的境（相分）的作用；心法生時對於其境，能有緣慮的作用。喻如鏡面上自有其瑩可鑑物的光照，這名爲見分。大概心法這樣東西，必具有能緣所緣，始有牠的完全作用；兩者缺一，就失其爲心法的作用；於此也可以知道所謂心者，必有見相二分。故厚嚴經云：

『一切唯有覺，所覺義皆無。

能覺所覺分，各自然而轉。』

上二句明內心有體，無心外的實境；下二句明有心內有體的見相二分，以證心法作用必有二分。

怎樣名自證分呢？證是證知義，證知自己的作用，就是認識自己作用的見分。如觀察現在能見色或聞聲的心等而自知其作用之謂。即是證知前見分的作用，立此自證分。在成唯識論說明如下的三種意義：

㈠相見兩分必有其所依體。因爲相見是心法作用上的兩種作用，既名爲作用，自不可沒有牠所依的體；假使沒有所依體的自證分，見相應各別有其體了。

㈡能量必有其量果。凡心的作用，要完備能量所量量果三條件，若不具此三，心的作用不得謂之成滿，所以有了被量知的境和能量知的緣用，又須有那量知的結果。假使雖有所量和能量的二，而沒有那量的結果，則怎樣可以證知那量的一會事呢？譬如說：用尺來測量布，那布是所量；尺是能量；假使沒有知道那一尺二尺等量的心，則那測量之功也屬徒施。靠了由這內心知道那量的度數，方知道被量過的布是幾丈幾尺幾寸等。能知尺寸者，就是量果。現在所講的相分如所量的布；見分如能量的尺；度能量的見分果然能量知所量知的相分，假使沒有證知這有被量的能量知，則這能量知也徒歸無效了。能證知這能量知者，就是自證分。由是於見相兩分外要有立自證分的第三分。

㈢於曾經歷過所起的心境必有其記憶。故我們於過去所經歷的如此如此的思考所生起種種的感情，雖經過若干的歲月而得以時常記憶不致於完全磨滅者，因為有這自證分的量果故。假使沒有這自證分，而記憶曾起種種的感情思考等必不可能。何以故？因為在過去曾起的能緣感情思考等沒有經過被證知的能證知者故。然而我們實際上既可以記憶到過去曾所起的心，同時也不能不承認於見相二分外立一自證分。

成唯識論以上面三種意義成立自證分，在此即援陳那所造的集量論頌以明

三量。

怎樣名證自證分呢？就是更於前自證分的返照作用。立這第四分是護法的主張，餘師所未論及者。他有兩種意義說明有立第四分的必要。

㈠援相見分例自證分，而自證分不可無能緣者。就是緣相分者是有見分；緣見分者是此自證分；這三分既同是心的作用，準此也不可沒有能緣這第三自證分作用的第四證自證分。假使不立這第四分，誰來證第三分。我們都知道相分是所緣的影像非緣慮的作用；見分唯緣相分是外緣的作用；由此故不能沒有這證知這第三分的第四分。

㈡能量必有其量果故。若沒有這證自證分，則能量的第三自證分量知見分的時候，便沒有牠的果了。所以第三自證分既然是能量便不可沒有第四證自證的量果。

問：「若凡是能量的必有其量果，此第四分，亦是心的作用，故應有第五分。第四分能量底心的作用量知第三分時，也自應有牠第五分為牠能量的量果。這樣下去，不是至於沒有終極，成了無窮的過嗎？」答：「這祇立四分，無須立第五分的必要。是怎樣講呢？這第四分能量時，那量果就是第三自證分；復次自證分，也是能緣證自證分。」問：「若以第三自證分還為第四分的量果，

又爲第四分的能緣；准此援例，則第三自證分的量果和能緣也可却取見分以充之，何必更立證自證分爲自證分的量果和能緣？」答：「雖有見分，但牠不可爲第三分的果。」「何以故？」「證自體者，必是現量，「見分」有時是非量；加之見分素來是外緣作用，非返緣自證分者，故見分不得充此任務。因爲自證分是內緣作用：一方能緣見分，同時爲見分的量果；他方面也能緣證自證分，同時也爲證自證分的量果。如此，自證分和證自證分同是內緣，而有互相返照者。由是證自證分名所量時，自證分名能量：同時還以第四分爲自量果。如此共有四重。如左圖：

第一重
- 所量……相分
- 能量……見分
- 量果……自證分

第二重
- 所量……見分
- 能量……自證分
- 量果……證自證分

第三重
- 所量……自證分
- 能量……證自證分

第四重
- 所量……證自證分
- 能量……自證分
- 量果……證自證分

（量果……自證分）

因爲這樣，要是想完全心法作用，不可不有第四分的成立：故知有證自證分。厚嚴經頌云：

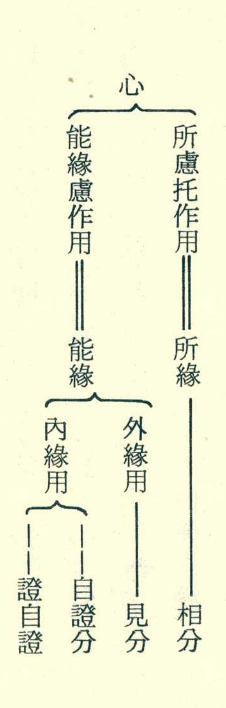
『衆生心二性：內外一切分。
所取能取纏，見種種差別。』

這頌也可爲成立第四分的好證據。見分外緣不局於現量故，不能證自體故，須要有內緣的而且是唯現量的，這就是第四證自證分了。

以上的講話，以理來觀察分析心體作用可爲四種。但是：如集量等唯說三分者，因第四第三俱是量果，其體是一，將第四攝入於第三；復次如厚嚴經說兩分者，因爲後三分都是能緣性，所以都把牠攝於見分；又如華嚴楞伽等說唯一心者，因爲四分都是心的作用，以無別體，故唯說一。所以諸經論中說法雖種種不一，觀察其義，皆不相抵觸而是一致。

如此成立四分，方能說盡心法的作用。即是所量，能量，量果滿足；也沒

有無窮的過失。雖分析爲四種分限，只是分析其心理現象作用而已，非心體有其各別；雖爲一心體，而可分析爲四種作用。示圖如下：



雖分析四分皆有作用，於其中求其體，最強者，當推第三自證分的作用。再系一圖如左：

心
- 所緣的作用‖相分
- 能緣的作用‖自證分
  - 外緣用——緣見分
  - 內緣用——緣證自證分

已上所辨明的四分，都是心法——就是八個心王和所相應的一一心所，都具備這四分作用。現在這第八識，也自然具足這四分。這段明第八識所緣行相門，現在正說明『能緣行相』，這能緣行相也就是四分第二見分。頌中所說的「不可知了」的『了』字，即是指見分行相。

執受處者，是明這第八識的所緣，大概名「所緣」的，不僅爲心法作所緣

慮，且爲所杖托——即可爲見分行相杖托而起的東西，就是四分中的相分。這是約「親所緣緣」講。

倘是汎論所緣：則有「親所緣」和「疎所緣」的兩種。到下面言所緣緣的時候來辨。現在講第八識的所緣有兩類三法：兩類是什麼？是指「執受」和「處」；三法是什麼？所謂「種子」「有根身」「器世界」。

㈠種子：——種子的體義等已如上面所解釋，現在所說的種子是指爲第八識所緣的一切有漏三性諸法的種子，至於無漏法的種子，雖然也依附在這第八識中，可是有漏無漏相反而不相順，所以不被這有漏識所緣。

㈡有根身：——眼耳鼻舌身的五根，有勝義根和扶塵根兩種。勝義根，是五識所依而發五識爲攝取於五塵影像境的機關，正是五根的體；那扶塵根是勝義根所依之處，所以也叫做「根依處」；兩種都是色香味觸的四塵所組織，不過質料有粗細的不同。

頌文的「執受」，就是顯這兩法爲所執受。執受義是怎樣？具有「攝」「持」「領」「覺」義：種子和根身爲此識攝爲自體，任持不壞，能令根身領受所對之境，能生識上覺受故。

㈢器世界：——是指山川草木土地家宅等。牠的體就是色聲香味觸的五塵，

即頌文中的「處」字。這些山川土地是有情的所依處。上面的所執受的兩法是內境；現在這些是外境。

這內境和外境，都是這第八識現行的時候，那一一的法，各自依親因緣和業增上的力；內則變作種子和有根身；外則變現爲器世界；所謂『即以所變，爲自所緣，行相仗之而得起故。』（成唯識論語）

能感這種子、根身、器界的元來的增上業緣，這有二種：即共相種熏和不共相種熏。所以於所感的果上也是有共變和不共變的二種的各別。

業緣怎樣有共和不共呢？就是一切有情所造的行業？都是共通類同的名爲共業：彼此各別而非共通的，名不共業。依着共業所熏習的種子名共相種；不共業所熏習的種子名不共相種。假藉共相種的助緣所生起的現行名爲共變；依不共種所生起的現行名不共變。

外之器界屬於共變的東西；內之根身是不共變的東西。簡明的講起來：器界是由一切有情共同的業力所變作的；而有根身是由各個有情別別的業力之所生變。

外境的器世界雖是共變可爲各個有情共同受用，然在這共變而一一的事物却各有其所有權，不是任何有情得共同受用的——如各人所有的土地家屋等。

復次內境的有根身，雖是不共變不能共同受用者，但是於中有扶塵根他亦得變，也有受他用義。故器界根身合成四句於左：

共中共……………………………………國土河海等
共中不共…………………………………田宅衣服等
不共中共…………………………………扶塵根
不共中不共………………………………勝義根

於這共變不共變中，也可成共用不共用四句。雖然，共變就是一一有情由他們共同業力所變作一器世界，並不是一一有情彼此互用你我所變的世界。尅實的來講：就是一一有情各自變作一一的器世界：還即以自己的所變為自己所受用。——故甲所受用，是甲所變的世界，不是乙所變的；於乙於丙，也是這樣。然這名為共變者，以其雖各自變，但是因一一有情的類同相似能感的增上業所互助故，他們所感的世界相也是相似，且在同一空間各變各的互相涉入互相雜住而不相障碍。若要究明這共同世界的自相，還是一一有情自識所變現的一一不同的自識相分。好像一個室裡點千盞燈，牠一一所放的光是各從各的燈上射出來，而一一的光都能遍照全室，光光相似，互相涉入而不相障礙，似乎完全唯有一光不見一一不同的光。現在我們有情的共變同一的世界，也是這樣，其

實是各變各的，所謂『而相相似，處所無異。』（成唯識論語）然而一般凡眼的凡夫，不免見到唯是一個世界。

上面的內外三境：就是以這種子、五根、器界，爲這第八識的親所緣。雖云所緣，這第八識不是像六識有分別緣慮的緣義，變就是緣；這三境都是第八識所變作，所以名緣。（註一）

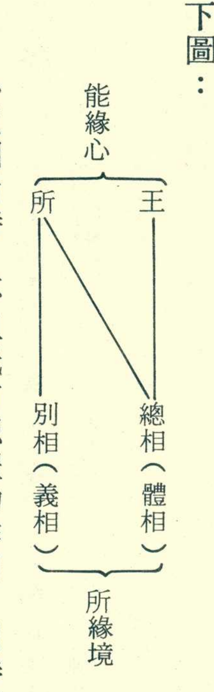
（註一）變有二種：一是生變，一是緣變。生變，如第八種子識生前七現行識，或前七現行識生能變種子，在第八識中，都名生變，也可名轉變變；緣變，就是八識上變起見相分，第八識和前六識都變自相分，也名爲變現變。這裏所說第八識緣內外三境，卽正是指緣變的緣義。——譯者

不可知即是判這第八識的所緣和行相的麤細。這識能緣的行相在緣境時極其微細。不是分別解知所及。這識的所緣中的執受境，就是種子與根身，也都是微細難可了知；那所變緣的器世界，其量廣大，也是不易測知的。總言之：這第八識的行相所緣，都不是凡夫的心境所可了知的，故名「不可知」。

三　心所相應門

「心所」，完全的意義，應當名「心所有法」。㈠恒依於心王（八識心王

）起；㈡和心王相應；㈢繫屬於心王；具此三義，故即為心王所有的法。這心所和心王不同的，就是：心王是總體作用，即總緣所緣境的體相；心所是別體作用，即和總體作用於同時中起別別作用，因為這所緣的境有總別義。雖然，心所取於別相，但別相却是總相上的別相，故心所之取於總相也自所不免。如下圖：



心境相對時，不但祇有總體的作用，同時即有別體的作用；所以心王是不孤起的，必和心所俱起。現在要明瞭這第八識心王，也須同時明瞭這同時相應的心所。心所雖共有六類五十一種，然而和這第八識同時俱起的唯一類五種而已。（到佛果位，這第八識，是有二十一個心所相應。）所謂一類，是偏行；五種，是觸、作意、受、想、思。

觸◎『謂三和分別變異，令心心所，觸境為性；受想思等，所依為業。』「性」即是親作用義；「業」是疎作用。怎樣名三和？就是：一方由於根境識三法和合的因，引生於觸，這觸似由於彼三法和合所生的果；一方，根境識三，自

種生已，由觸使彼三法互相隨順和合，這樣似乎觸為三和的因，三和為觸的果了。其實一一法都各有牠的自體，在相似上名因名果。且觸與根境識三和，都是同時，這名為觸生三和，或三和生觸。怎樣名分別變異？根境識三，在和合時，望未和合位——在和合位，便有順生心所功能；那未和合位，雖三法已從種子生起，但不能有順生心所。合與未合，用有差別，故叫做「變異」；而這觸心所領似根等三法，有能順起心所變異功能，故名「分別」。就是這觸，有順生心所功能作用，領似（分別義）和合三法，故名分別變異。由有這觸，使識依於根對境起觸。要言之：使心觸於境，是觸的親用；因觸境故，受想思等「心所」由之生起，故這觸心所為受等所依，這是觸的疎用。

作意◎作意『謂能警心為性；於所緣境，引心為業。這』「作意」心所在「種子位」，便能警覺令一切心種子變起現行的作用；到了「現行位」時，又令現行心趣於所緣境的作用。

受◎受『謂領納順違俱非境相為性；起愛為業。』即受於所緣之境，這是順適於己情的境；那是不順適於己情的境；這是非順適非不順適的境；將這些境攝屬於己的作用。以屬於己故：在順適的境上，便起愛；在非適順的境上，便起非愛；在不順適非不順適的境上，便起非愛非非愛的作用。

想◎『謂於取像爲性；施設種種名言爲業。』即於所緣的種種境上，安立種種的界限：這是什麼，那是什麼，取這些相狀，便起這是什麼，那是什麼等名言的作用。

思◎『謂令心造作爲性；於善品等役心爲業。』就是使心有種種的活動，於種種善惡的境上，役作種種善惡的業，由此造出種種善惡等事，這是思心所的作用。

已上五種心所名五遍行，周徧行起於一切心故。即無論那一個心王起時這五心所，必與之相應俱起。現在這第八識，僅僅和這五遍行心所相應，不和其他的四十六心所相應，因爲其他的心所不順於這第八識的識性故。

◎相應須具足四平等義，就是時間、所依、所緣、體事。

一、時間平等：——所謂時間者，是指一聚的心王心所必同一刹那俱起，得名相應。這是簡去那王所雖同一聚，而時間上是前後相望，不名相應。

二、所依平等：——所依者，有俱有依和等無間緣依。「心王」「心所」，必等依於同一的俱有依和同一的等無間緣依，得相應名。否則，不依於同一時間與同一的所依，如異識的王所相望，便非相應。

三、所緣平等：——所謂所緣，指是相似的相分。而心王和心所的所緣相分，

雖各有其體，但是在同一的時間，起相似的相分；故簡別於那所緣不相似的相分，和不同此所緣的別異見分的不相應。

四、體事平等：——所謂體事，即是識的自體分。「心王」「心所」各一自體名相應。此簡別體多，故雖具上三義，也不名相應。唯一聚王所而不失其獨立的一一自體，於同一刹那，同一所依，所緣相似，有相應義。

上四義中前二名同一平等；後二名相似平等；完具這「時」「依」「緣」「事」四平等義，方是相應。現在第八識望這觸等五心所法，完具四義，故名相應。

◎常是相續義。顯這第八識和五種心所，完具四義，恒常相應，不同前六識有所間斷——就是無始以來，恒相續而無間斷，故云：『常與觸作意，受想思相應。』

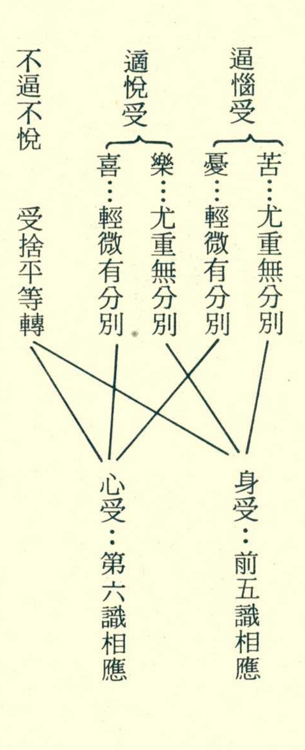
四　五受相應門

五受，就是憂受、喜受、苦受、樂受、捨受。這和相應心所中領納順違俱非境的受心所是別稱的——即違於自情的境相起逼惱的行相；順於自情的境相起適悅的行相；於非順非違的境相起不逼不悅的行相；這叫做三受——苦受、樂受

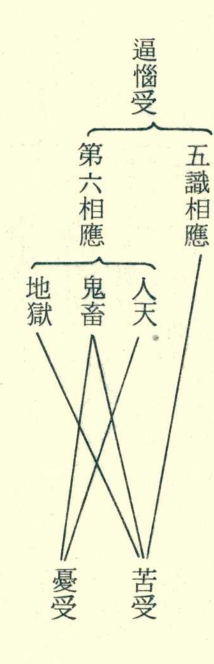
、不苦不樂的捨受。

復次逼惱受：與五識相應，則名苦受；和第六識相應，則名憂受。適悅受：與前五識相應的名樂受；和第六識相應，名喜受。那不逼不悅受名捨受——這捨受，是平等而轉，與前五識和第六識俱相應而沒有什麼差別，故不分二類，唯一捨受。

復次逼惱和適悅二受，各分兩類；所謂憂喜苦樂。因爲前五識相應的「逼惱」「適悅」是尤爲深重而無分別，故苦受樂受也名身受，依於五根身而生，是和前五識相應的受；第六識相應的「逼惱」「適悅」是輕微而有分別，故名憂受和喜受，亦名心受。這是依着第七識起而與第六識相應者。示圖如左：



以上不過約略的說法，若把它的「處位」以及「輕」「重」來加以細別，則如左：



適悅受
五識相應
第六相應
欲初二定近分
初二定根本
第三定近分根本
樂受
喜受

不逼不悅受——八識——三界——捨受

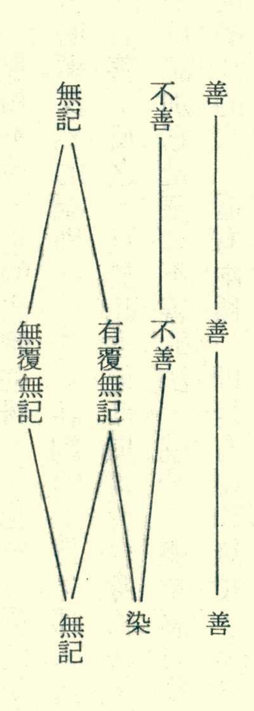
上來所明是通關於五受的，若唯說明第八識相應的，則是這門的正義。相應唯捨受就是現在第八識於五受中但和捨受相應。

「相應」二字，是通用於心所和五受的二門。相應的意義，已如前段所說。現在這第八識在五受中唯和捨受相應，不和其他受相應的理由：㈠因為這第

八識的行相極不易明了，要分別順違的境是不可能，而且是深隱細微一類相續的；㈡這第八是眞異熟識，相應的受自然不可不是異熟受；㈢這第八識爲第七識所緣之境，倘是和變異受（即其他的受）相應，那就不是常一我見的境了。有這三種理由，所以第八識唯和捨受相應。因爲憂喜苦樂的受，是很明了而能分別順違的境相，行相麤顯而非深細——是異熟生間斷變異之受，故不與第八識眞異熟相應。

五　三性門

三性即是善、惡、無記。法的性類，大概是有種種的分類法：有分善、不善、無記的；也有分善、染、無記的；也有分善、不善、有覆無記、無覆無記的。其相攝如左：



善和不善，它的法體強勝：一招感可愛的果報；一招感非可愛的果報；俱有明顯深刻的記別。（註一）詳細的來講：那一種法能夠於此世他世順益於自身的名善；反之，亘於此世他世損害於自身的法，名不善。怎樣名無記呢？就是不可記別它是善和不善的法，就是不能招感可愛和非可愛果的法，也不亘於二世損益的法。這有兩種：即是有覆和無覆。所謂覆，即覆障覆蔽義，障聖道的無漏智，敝眞如心，以及八識心自相使之不能清淨者，這名之有覆。但是雖有障蔽却不能引苦樂的果，所以又名它爲無記。復次有法自體，不但無感果之用，而且不障礙於聖道，也不蔭蔽於心，所以名爲無覆無記。

（註一）㈠不善有不可愛果，有明顯的記別；善有可愛的果，也是明顯可記別。㈡善法法體可調和，惡法法體是　，所以名可記。——譯者

復次三性各各分立爲勝義和世俗二種。如左圖：

- 不善
  - 世俗……能招麤顯非可愛果者
  - 勝義……自性麤重非安穩者
- 無記
  - 世俗……不能招受非愛果自性麤重濫不善者
  - 勝義……不招二果無所濫者

惡　無記　善 ── 有漏
無漏
有漏、無漏 ── 有爲

善：世俗……麤重生滅性非安穩招世出世可愛果者；勝義……最極寂靜性安穩者——眞如

無爲：虛空、非擇滅、眞如

雖有這樣地種種分類，要亦不過善、不善、無記三法而已。用這三性來判這第八識是屬那性類？正是現在要說的。

是無覆無記這正是說明第八識的性類在三性中是無記而且是無覆。這識完全是酬於引業所感招的眞異熟總報的果性。假使詳細的講，有三種因由：

㈠證唯無記：——大凡是趣報之體，或唯是善，或唯是惡，便沒有苦樂昇沉的變遷了。假使說人天善趣的「報體是善」，那末應恒是善，不生不善；不善既不生，便沒有流轉了。反之：若三惡趣的報體是不善，善法應無由生；這樣，便沒有還滅之期了。所以趣報的體，唯是第八無覆無記識。成唯識論說：『異熟若是善染者，流轉還滅，應不得成』。

㈡善染所依：——大凡無論什麼彼此互相違害的法，必定非所依止。所以善法不能爲不善法作所依止；不善法不能爲善法作依止。現在這第八識是「總報的果體」，爲善染諸法之所共依，所以這識是無覆無記。成唯識論說：『此識是善染依故』。

㈢是可熏性：——凡法之強勝者，必不容其他的一切法。現在這第八識爲七轉之所熏處，容受一切法的種子，故唯這識是無覆無記。成唯識論說：『此識是所熏性故；若善染者，知極香臭，應不受熏。』

依上面的理由：這第八識唯是無覆無記性，而不是善不善，以及有覆無記。

六 心所例同門

現在是說心王所相應的心所，例同於心王，並不是分別『識體』正義，不過准心王以推知心所而已。

觸等亦如是所謂『觸等』即指第八識所相應的五徧行心所：觸、作意、受、想、思；『亦如是』言：即正推例於心王也。

關於准例的說法，成唯識論中雖有幾家不同，以護法的意思，謂：心王中所具的十義，可例者則例之，不可例者則不例之，現在的心所，實不可完全一例。他說：這觸等心所也如心王是業所感的「異熟」；它（觸等）的「所緣行相」（即唯指所緣）也是最極微細難可了知；它所緣的「境」也同心王一樣是「種子」「有根身」「器界」；它所「相應」的法也有五種——即心王和心所共六法，除却它各個的自體而有其他的五法；——論它的「性」，也如心王之

無覆無記；論它的「斷捨」之位，也同心王在阿羅漢位。此外：如「自相」，因心所沒有所執藏義，所以不例；復次「持種」義，在心所法也沒有，所以不例因相；「了別行相」唯心王有，故也沒有例；受和「受」是不相應的，故也沒有例「受俱」；也沒有轉識起波浪相，所以不例「因果譬喻」。這樣心王十義之中的果相、所緣、相應、三性、斷位，以及所緣行相不可知（即是所緣三種境不可知）：心所亦准例同於心王，故云『觸等亦如是』。

七　因果譬喻門

現在是將譬喻來顯這第八識生滅相續非斷非常義，故得名『因果譬喻門』。恒轉如瀑流◎◎◎◎◎◎◎◎『恒』是相續無斷，『轉』是生滅轉變。

就是說這第八阿賴耶識，雖一類相續而非常住。假使是常住，則自體堅密不能受一切法的熏習；但是這識前因滅，後果生，因為念念生滅，前後轉變，所以受一切法的熏習。——所謂轉者，正顯此非常義。

復次雖非常住而是生滅轉變，但也不能斷滅。倘這識體是斷滅的，那末誰來維持一切諸法的種子能使之不失壞呢？因為這識無始以來，恒時一類相續而沒有間斷，為三界四生五趣的本體，能任持一切諸法種子而不使之失壞。——

所謂恒者，正詮顯此非斷義。

『如瀑流』云者：正用喻顯這識離因果斷常之義。這識從無始以來，利那利那，因滅果生，果生因滅。因滅故，不是常；果生故，不是斷；這樣地非常非斷，前因後果，念念生滅，而一類相續。舉一個譬喻來形容：好如大暴流水，晝夜不捨，前水已去，後水續生，前後轉變，相續無有間斷。——復次如流水能使之漂溺東西，這識也能任煩惱業等漂溺有情於生死海中，故云：『恒轉如暴流。』（註一）

（註一）成唯識論：『又如暴流，雖風等擊起諸識浪，而流不斷；此識亦爾，雖遇衆緣起眼識等，而恆相續。又如暴流，漂水下上，魚草等物，隨流不捨；此識亦爾，與內習氣，外觸等法，恆相應轉』。——譯者

概括的來講：這一門是用暴流來譬顯佛教因果緣起的正理。如那些小乘有部等，雖然也是在說離斷常二見，但是成立「三世恒有，法體實有」義，尙不免於常見。怎執呢？本有的未來法，來入於現在；現在的法，落謝於過去，都是主於實有法體。那不是有因時便已有本有的果法，不是果法不待前因而有嗎？既不待因，怎樣前法來對於後法而得名因？因義既無，果義如何成立？無因無果，如何名爲離斷離常呢？

現在大乘唯識宗，過去未來，都沒實體，唯現在一刹那是有體，能夠成立因果相狀；而且能離斷常見。過去法雖曾有其體，未來法當有其體，然而不是現於現在的實體法上，那不過過去未來似乎有些影像罷了。（註一）這樣但有現在法，沒有過未的法體，也好像不能成立非斷義了。其實，現在一刹那法上，『前因滅位，後果即生』（成唯識論語），中間沒有一些兒間隙，眞是：『如秤兩頭，低昂時等』（同上），這正是非常非斷大乘因果緣起的正理。

（註一）成唯識論：『謂此正理，深妙離言，因果等言，皆假施設。觀現在法，有引後用，假立當果，對說現因；觀現在法，有酬前相，假立曾因，對說現果；假謂現識，似彼相現。』述記解：『行者尋求現法之上有此功用，觀此法果，遂心變作未來之相，此似未來，實是現在，即假說此所變未來，名爲當果，對此假當有之果，而說現在法爲因，此未來果，即觀於現法功能而假變也。觀此現法，有酬前之相，即熟變相等，觀此所從生處，而心變爲過去，實非過去而是現在，假說所變爲現法因，對此假曾有過去因，而說現在爲果。…而實觀之：非因非不因，非果非不果。』原著文義未顯，論與述記關於這點述義頗明白，故特俱錄於此。——譯者

這樣雖然成立了過未無體，現在有體；同時並不是撥無三世。大概這宗談到三世，有如下的三種意義：

㈠道理三世：——於現在的法上以道理假立三世，這現在的法是酬因引果義。就在於酬過去的因點上，於此法假立過去的名；又有引未來的果點上，於這法假立未來的名；實際這酬因引果的法，就是在現在一剎那。依這一剎那法上，用理論的來建立三世。——就是依現在「種子」法上，或「現行」法上，都得以義例推，酬因引果，建立三世。不過現行法有時間斷，而種子法則恒時相續而已。

㈡神通三世：——過去未來雖然沒有實證，但是得宿命智者，便知過去宿命的情形；得生死智者，便知未來生死的身世。因爲依宿命智，緣到過去往昔久遠的因緣事業；依生死智，觀未來永遠的因緣事業；又依他心通，知別的人底心意。其實唯緣現在的境，但因於修習的功力，三世的事相，宛然地顯現於智通之前：這名爲神通三世。可是這乃智通所變的，實際也就是智上現在一剎那間的相分。

㈢唯識三世：——這雖過未沒有實體，但是我們是凡夫緣過去未來的事物的時候，在妄情的心境，似乎有過去有未來，這過未的影像，即時現前，其實是現在能緣識上的相分，唯識所變：所以這名爲唯識三世。

第二神通三世，雖也不外於唯識所變，現在別開者，因爲有迷情的唯識，

和悟心的神通的不同。復次神通唯識之外有道理三世者，因依酬曾因招引當果以觀道理，非不是唯識。

八　伏斷位次門

此門在最初自相門中已出阿賴耶識體，明其斷捨的位次。這斷捨門，是捨阿賴耶名，不是捨第八識體。因爲第八識體，一切有情中除入無餘涅槃二乘以外，盡未來際，都沒有斷捨的時候。總言之：現在唯說捨阿賴耶名而已。

這第八識得名阿賴耶的原因，完全是由於第七識所起的我愛我見而成爲所謂「執藏」。故第七識一斷我執，這第八識也即是達到捨阿賴耶名的位了。阿羅漢位捨解此有如下的三說：

(一)三乘無學位：——「阿羅漢」原是梵語，譯之爲「應」，應即「契當」義。具有「應斷」，「應供」，「應不受」三義。——舊譯爲「應供」，「殺賊」，「無生」三義。怎樣名應斷？就是於三界所有一切的煩惱賊，都已永害，即是斷應斷的煩惱之謂。怎樣名應供？就是已盡一切的煩惱，所有一切的道德都已圓滿，能契應受人天的供養故。怎樣名應不受？牽引生死的惑業，都已消殞；未來永永，應當不再受分段的生死。具此三應義，名阿羅漢。即二乘的

無學位，以及大乘究竟位的佛果位。

然瑜伽卷五十一：明有轉識非阿賴耶，（註一）和三乘無學及不退菩薩者，因瑜伽論明四不退菩薩（註二）中煩惱不退的菩薩，就是由二乘無學回心轉向於大乘的漸悟菩薩者。現在也把這漸悟煩惱不退的菩薩，也得阿羅漢名：在位上雖然是菩薩而非究竟佛果，但因他在昔已證阿羅漢果，而曾獲得阿羅漢故，故阿羅漢者，必定是指斷捨阿賴耶識的三乘無學果位也。

（註一）依瑜伽抉擇分中四句抉擇：㈠成就轉識非阿賴耶，是指三乘無學不退菩薩，不入無心位者。㈡成就阿賴耶非轉識，是指七地以前，二乘有學，一切異生，入於無心位者。㈢亦成就轉識亦成就阿賴耶，是指七地以前，二乘有學，一切異生，不入於無心位者。㈣俱不成就，是指三乘無學不退菩薩入無心位者。——譯者

（註二）不退有四㈠信不退，即十信中第六心；㈡證不退，登地已往；㈢行不退，八地以上；㈣煩惱不退，謂無漏道所斷煩惱一切聖者。現在是指回心不退菩薩。——譯者

㈡三乘無學和八地以上菩薩：——即是現在所云之阿羅漢，不僅唯三乘無學果，得阿羅漢名；且攝八地以上的菩薩。所以瑜伽論中於三乘無學外，更加行不退菩薩（同上面所引）即是指此位的菩薩。⑴一切煩惱永不起；⑵通達於無相，任運無功用，眞俗雙運；⑶於一切行中能修一切行；⑷念念任運無漏相

續，展轉勝進，所以得不退菩薩名。一到這第八地，雖未能斷盡一切煩惱種子，可是純粹無漏無相續，沒有間斷，故第七識不緣執這阿賴耶而起什麼我見我愛等，所以這位得阿羅漢名，也攝入捨阿賴耶名的位中。

㈢三乘無學和初地以上的菩薩：——初地以上菩薩，名不退菩薩，也攝入阿羅漢中。因爲初地以上的菩薩：⑴已斷分別起的煩惱障所知障故；⑵已證二空眞如之理故；⑶已證得根本智後得智故；⑷能於一行中修一切行故；⑸爲利益有情雖起煩惱，可是沒有染心，故沒有過失，所以得不退名。這位，俱生煩惱雖未能斷盡，但是緣這阿賴耶識是不會起分別的我見我愛等是可斷言，故這初地以上，也就得阿羅漢名，而且也是捨阿賴耶名的位中。

已上三說，因解釋瑜伽論中不退菩薩不同，因之而成爲捨阿賴耶位的阿羅漢的異說。第一說，把不退菩薩是由於二乘無學回心的漸悟菩薩；第二說，把這是指直往八地以上的菩薩；第三說，是指初地以上。這三說中以前二種是爲正說，是護法所主張；第三說不是正義，是難陀的主張。因爲執這賴耶爲自內我者，是第七識相應的我見我愛等，若第七識我見我愛等畢竟不起現行，須到八地以上；而初地以後七地以前雖不起分別我見我愛等的現行，然而俱生我執，正是尙執這第八爲自我的執藏位也。明其位如下圖：

俱生煩惱
- 六識相應
  - 現行——地前加行漸伏初地頓伏
  - 種子——第十地滿金剛無間道頓斷
- 第七相應
  - 現行——初地以上漸伏第八地永伏
  - 種子——金剛無間道頓斷

七地以前既然還有第七識相應的俱生煩惱障，以這第八識爲所執藏處，怎樣說捨執藏阿賴耶之名呢？倘是根據於不起分別我見，那末二乘有學聖者，也不起分別我執，也應當捨阿賴耶識名了？故第三說是說不通的，前兩說俱約第七識相應的我見等畢竟不執位，這纔是正說。所以現在明捨阿賴耶位，是三乘無學果；以及八地以上的菩薩。

上明初能變識阿賴耶識十義，是約因位來講；一到了果位，識體轉成無漏時，那就大大地不同了。到了那時這因位的十義或有或無有所變更了。——如自相的阿賴耶義；果相異熟義；都沒有了。因相的持種義；行相的了別義；受俱捨受相應義；還是有的。所緣的三境，轉成廣大一切諸法爲所緣境；相應的五所，擴爲二十一種；——於偏行五外加別境五，善十一——無記性轉爲唯善性。雖有因果譬喻恒轉之義，沒有漂溺有情義。伏斷位次，自然非所論了。至於果位之相，下去有詳細的講說。

第八識異名

這第八識有種種義，因義別故，各經論裏頭立種種的名。在成唯識論中舉出七個名來：樞要舉出十八個名來，（註一）現在僅將七個名舉出來一一大略地講一下：

心————積集集起義，積集種子，起現行故。

阿陀那：——譯爲執持，執持種子，以及五根，使之不失壞故。

所知依：——爲所知三性諸法作所依止故。

種子識：——徧能任持有漏無漏諸種子故。

阿賴耶：——已如前解。

異熟識：——已如前解。

無垢識：——最極清淨爲一切無漏法所依止故。

（註一）十八名有頌云：『無沒，本，宅，藏，種，無垢，持，緣，顯，相，轉，心，依，異識，根，生，有』。了義燈第四卷有解釋，現從略。——原著

以前來八段十義，講說初能變阿賴耶之體義，然在成唯識論中更舉五教十理，證明於轉識之外確有這第八識的別體，現在大略地引教文和教理來講一下，要詳細的研究，論文疏文俱在，自可討探。

五教證

就是列出五種大小乘經，以證有這第八識。

一、大乘阿毗達磨經：

『無始時來界，一切法等依；

由此諸有趣，及涅槃證得。』

就是說這是種子識，能生一切諸法故。『界』就是種子因義，也就是能持義。這識爲一切諸法之所依。『依』即緣義。總言之：自無始以來，爲一切諸法一類相續體用因緣，有情由之流轉，由之還滅的，就是有這第八識。

二、同上經中有這樣偈：

『由攝藏諸法，一切種子識，

故名阿賴耶。勝者我開示。』

這識立阿賴耶名者：因爲和雜染法互相攝藏，以及爲有情執自我之處，這就是第八識。而且是難解的法，僅能爲智者道，不可對愚者言的。

三、解深密經頌說：

『阿陀那識甚深細，一切種子如暴流。

我於凡愚不開演，恐彼分前執爲我。』

這識執持諸法，生七轉識，是最深細，所以不爲凡愚的衆生而開示。因恐凡愚衆生一聞這第八識的名，恐反增執爲實我故。

四、入楞伽經頌說：

『如海遇風緣，起種種波浪，
現在作用轉，無有間斷時。
藏識海亦然：境等風所擊，
恒起諸識浪，現在作用轉。』

由有了風，大海便會起千層的波浪。這藏識大海，由於境界的緣現起七轉識的識浪；這藏識就是第八識。

五、小乘經中以密意地說這第八識，現在舉其名在下：

1. 根本識：是大衆部所說的，爲眼等諸識之所依。
2. 有分識：是上座部和分別論中說的，恒相續而遍遍三界，且爲三有之因。
3. 窮生死蘊：是化地部所說的，別有法窮生死而無間斷的法。
4. 愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶：這是說一切有部增一阿含中的文。

這些經教所說，其實皆是說這第八識。

十理證

依至教量，比推其道理。然與所謂爲世間一般人所共知之理，自然不同。本來第這八識在前五教所示，是甚深微細的法，不可以用世間什

麼言喻所能詮顯，故唯有仰依聖教量而信解。但雖云信解，同時我們依至教量起現比量，熟讀重慮，自能豁然貫徹，萬不可以同世間一般學問等視，獨斷這第八識是假設的。設懷着這樣的大膽臆測，就是獲得謗法罪。佛陀之所以說：「勝者我開示」；「凡愚不開演」者以此。

一、持種證：——是說：假使沒有一類而相續，堅住而可熏的法，那末一切染法淨法的功能旣唐捐，諸法也無從現起。事實是不如此，因有這第八識，是集起一切諸法別別自體的心，所謂「集起心」。成唯識論云：

『契經說：雜染清淨諸法之所集起，名之爲心；若無此識，彼持種心，不應有故。』

二、異熟證：——是說：有眞異熟心，遍酬牽引業，而不斷地變身變器，而爲有情正報依報。不然的話：依于什麼而恒有有情呢？這是因爲有這別體第八識的緣故。成唯識論云：

『契經說：有異熟心，善惡業感；若無此識，彼異熟心，不應有故。』

三、趣生證：——是說：應該有那五趣四生的趣生的自體。就是我們人趣來講：人趣必有人趣自體的東西。而且必定具備有如下的條件：㈠是實有；㈡一期的生涯必相續不斷；㈢任何地都遍；㈣不是雜生法而是獨立的。如我們是一

個人，不得生起我個人以外的他人或其他界的動物的東西。無論處在那種情形之下，也不曾失掉我個人或所謂人的有體力的東西。這可證明別有第八識體。

成唯識論云：

『契經說：有情流轉，五趣四生；若無此識，彼趣生體應無有故。』

四、執受證：——是說：唯眞異熟心，是能執受。能執受者：能執受有情有色根身之謂。眞是能執受的法，它自身必備有如下的條件：㈠是先業所引，㈡非善性惡性有覆無記性，㈢是一類，㈣遍能執持五根身，㈤是相續。這不是別的，就是顯有這第八識的自體。成唯識論云：

『契經說：有色根身，是有執受；若無此識，彼能執受，不應有故。』

五、壽煖識證：——在阿含經中有頌云：

『壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。』

這三法是相依的，並且在一期生涯中不可不恒時相依的。然而眼等六識是有間斷不是恒相續的東西，怎樣可以立名有情？這是因爲有這第八識體的緣故。

成唯識論云：

『契經說：壽煖識三，更互依持，得相續住；若無此識，能持壽煖，令久住識，不應有故。』

六、生死證：——是說：生時死時，身心惛昧，好像極熟睡或極悶絕的時候，六識皆無。然而眞異熟識，極其微細，行相所緣，俱不可知；是引業所招的果；一期相續，無有間斷；初生後死心，即是第八識。成唯識論云：

『契經說：諸有情類，受生命終，必住散心，非無心定；若無此識，生死時心，不應有故。』

七、名色互緣證：——是說：受生初念以後，受想行識四蘊非色的名，以及色羯羅藍等色蘊，和識是相依而住，如束蘆相似。這受生的初念，前六識尚未生，第七識攝在名中的識蘊；第二念以後，前六也生起來，這前七識的「名」，以及羯羅藍的「色」，合起來叫做「名色」。這名色二法，和「識」相依而住。這，正是證成前七識以外有第八識自體。成唯識論云：

『契經說：識緣名色，名色緣識，如是二法，展轉相依。譬如束蘆，俱時而轉。若無此識，彼識自體，不應有故。』

八、四食證：——食有四種：

1. 段食：變壞爲相——欲界繫之色香味觸。
2. 觸食：觸境爲相——六識相應的觸心所。
3. 思食：希望爲相——和欲心所俱轉的意識相應的有漏思心所。

4. 識食：執持爲相——是第八識。

這四種都有能持有情的身使之不壞，故名食。此中識食，就是第八識。因爲眼等識有間斷，有轉易，而不遍有，而不恒起，所以不能執持身命。成唯識論云：

『契經說：一切有情，皆依食住；若無此識，彼識食體，不應有故。』

九、滅定證：——出入息爲身因；尋伺爲語言因；受想爲心因；一入這定，三因俱滅，三法俱不起現行，但是依然得名有情者，以尚依於壽煖識三法故。這「識」當然不是前六識而是第八識。因前六識入定時滅故。成唯識論云：

『契經說：住滅定者，身語心行，無不皆滅，而壽不滅，亦不離煖，根無變壞，識不離身；若無此識，住滅定者，不離身識，不應有故。』

十、染淨證：——是說：淨法染法，都以心爲本。有爲現行的法，因心而生，依心而住。心受染淨有爲現行的熏習，心持染淨有爲的種子。前六識沒有這功能，這不是別的，就是第八識。成唯識論云：

『契經說：心雜染故，有情雜染，心清淨故，有情清淨；若無此識，彼染淨心，不應有故。』

用上面的五教十理，都是證成有這第八識。

要之我們自初生之始，到於死歿之終，來觀察這始終不變名爲人的是什麼？到底什麼是人？說身體是人吧：在孩兒時代是弱小；壯年時代是強健；老年時代是衰頹；同是名爲人，怎樣前後會這樣地改變？這那裏可名爲人的本體呢。再轉到我們這分別的心是人吧：但是這意識的分別心改變之速，尤甚于身體，怎樣可以名爲人的實體呢。況且人們這分別心，時常有些越于人性的軌道哩。這樣我們所謂人的實體，到底是什麼呢？再加和外界一切萬物的關係，無時無刻，有所間斷：昨日如是，今日如是，推至明日，乃至此身正死以前，莫不如是，一生數十年的人，必有他的實體無疑。這在十理中的第二、第四、第五、第八，正是顯示這所謂人的一期生命的實體。

復次：我們從無始生死已來，都是在三世因果中流演着，就是我們現在所謂人的以前以及以後，都是流演着繼續着；從此生轉到彼生，不斷的流演着，究竟是什麼呢？這在十理證中的第六、第七，正是說明相繼不斷的，就是第八識。

復次：眞正的因緣果報的原則，確實地可以推定出凡夫聖人流轉還滅的理論。這樣，那凡夫流轉於五趣四生不可沒有他的趣生體，這在十理中的第三正顯示此；同時第二第四，也可包括進去。

復次：既然有流轉的實體，也不可沒有還滅聖者的實體，所以說到人類以上的聲聞緣覺菩薩佛果，以及得了滅盡定的時候，分別心都不現起，依舊得名有情者，可以知道除分別心外別有有情的本體。這在十理中的第九理證。

復次：這樣地迷悟的有情，依着什麼勢力於這世界上隨各各的見聞，於一一法上善者愈善，惡者愈惡，顯現于一切事物業用之境，畢竟依着什麼勢力？就是十理中的第一和第十，正是窮源究委的說明。

復次：十理中第一第十和前五教中的前四教併起來，都是證別有第八識實體的總教理；其他八理和一教，不過是就於部分上證明罷了。

乙　思量能變

能變有三種，已講過初能變異熟識，現在要說第二能變思量識。說這頌文也分列十門。護法等科此十門爲八段：因爲第四的「體性門」和第五的「行相門」俱是「思量」一段，其義親故；第六的「染俱門」和第七的「相應門」合爲「心所相應」，因都是心所故。現在將八段十門依頌來攝例一表如下：

1. 舉體出名門……次第二能變，是識名末那。……一標名門
2. 所依門……依彼轉。……二所依門

八段

3. 所 緣 門……緣彼。……三所緣門

4. 體性行相門……思量為{性，……四體性門 / 相。……五行相門}

5. 心所相應門……{四煩惱常俱：謂我癡，我見，並我慢，我愛。……六染俱門 / 及餘觸等俱。……七相應門}

6. 三性分別門……有覆無記性。……八三性門

7. 界繫分別門……隨所生所繫。……九界繫門

8. 起滅分位門……阿羅漢，滅定，出世道，無有。……十隱顯門

一 舉體出名門

次第二能變是舉其體；是識名末那這是出其名。因為分別這思量能變諸門，所以先出第二能變體而後出末那名。

次是對初言。即於初異熟能變之次，而舉第二能變。

能變即是第七識。能變的義已如初彰能變體中說。

是識名末那者，是說明這第二能變第七識，在諸聖教中雖和其他識同，也可叫做識或心，但特別的則可予以末那之名。

「末那」是梵語，譯爲「意」。意，即是思量義。是特別地顯明這第七識思量所緣的境和其他識比較殊勝，即具有「恒」和「審」二義，故得末那名。此意（末那）即識，故名意識。

假使把第七識叫做意識，似和第六識——意識——無別，但是那第六意識，是依主得名。這第七意，是第六識所依之根；正是第六「意」的所自得名，就是依於第七意的識名爲意識。好像前五識依於眼等根從它的所依，名眼識等，也是依主得名。這第七識名意識，是持業得名。所謂意也就是識的業和識的自體，意即是識，名意識，和第六意之識的意識是不同的。例如藏識，藏就是第八識體一般。所以第六第七兩識得名，判然有別。但經論中大概把第七識名意，不名意識者，是有下列的幾種原因：㈠恐濫第六意識。㈡這識雖同時也可以名心也可以名識；但積集的心義，了別的識義，不及於第八識和前六識；唯思量的意義，爲任何識所不及。㈢這識是第六識近所依，就是第六從於所依之根名意識，那所依根之意，當然是這第七識。有這三個原因，第七名意。

二 所依門

大概每識生起，必有他的所依，所依就是依止仗托的東西。爲什麼初能變

沒有說到所依，在第二第三能變說有所依，是否有理由呢？因為初能變第八識，是其他識的根本，應該為他識所依，依於他的義是不大顯著，雖然不是沒有所依，所以不說。至于前七轉識，依他義顯，所以第二第三兩能變都別立所依一門。

依◎彼◎轉◎是說第七末那所依止。「依」，是依止義；「轉」，是流轉義，是相續，轉起的意思。「彼」，是指初能變的阿賴耶識。這識是依止於彼阿賴耶識相續轉起的，瑜伽論五一說：『由有阿賴耶故，得有末那。』

解釋這所依的阿賴耶，有護法，難陀的說法不同。大概賴耶，有現行賴耶和種子賴耶的區別。現行可知；唯種子賴耶，是把所持的種子依於能持方面，也叫做賴耶。

依難陀說法，這末那所依的賴耶是種子賴耶不是現行。因為這末那識從來沒有間斷常自相續，無須假彼現行賴耶為俱有依做初生者。在護法的依義，所謂「彼」者，是指現行賴耶和種子賴耶，都是這末那識的所依：種子賴耶，是這末那識的因緣依；現行賴耶，是這末那識的不共俱有所依。這末那識雖沒有間斷而有轉易，到了見道位時則有轉易，或時善，或時染污。（註二）凡有轉易性的東西，他的本身是很柔弱而不能自立，生起時不得不假有他的俱有所依。

要之：難陀是言第七沒有俱有依；護法等說第八的現行是第七的俱有依。

（註一）義演三六云：『如入見道，第六入生空觀時，第七但與法執相應；第六入法空觀，第七與平等性智相應；此轉爲善。若第六出觀時，第七還與俱生我執相應，此轉爲染。若創入見道，第六雙入二空觀時，第七方成無漏。故由第六，七成善染。』——譯者

凡心心所，必有所依，所依有三種：一因緣依；二增上緣依；三等無間緣依。各論師都各自成他一種不同的主張，略示於下：

因緣依　各識都自有其種子，所以也名種子依。無論何種有爲法，倘離開自己的親因緣，必定不會生起，所以都有他的自種依。關於種子現行生起因果上，產生同時異時的兩說。

一、難陀等：——他是主張因果異時。所謂『要種滅已，現果方生。』（成唯識論語）叫做因果的東西：果，是因之所變化。變化者，就異其時間而方得；至於同時，應該是沒有變化。故集論卷三中說：『無種已生。』這是二乘無學最後的五蘊，生這蘊種已入過去前剎那，就是此最後蘊身，種子已滅名無種，蘊還現在名已生。例如世間的植物，芽和種子不同時，要種子變滅，它的芽方生。現在所討論的因果，推知必定是異時。

二、護法等：——他是主張同時的。大凡所謂因果者，有異時有同時。如種

子的自類相續，前念種滅後念種生，那類因果，是異時的；然種現相生的因果，必定同時。種子生現行，好像形之於影；有能生的種子，同時有所生現行存在着。故種子法——沈隱——與現行法——顯現——雖異，而就能生所生法之因果來講，不可不謂是同時的。譬如木料造機械，有木料的因現在故，所以有機械可得；假使沒有了木料的因，那機械的果從那裏去找。瑜伽論卷五說：『無常法與他性爲因；亦與後念自性爲因』；這是因緣義。就是前一句說明種現因果同時；後一句是說明因果異時。所謂種生種的因果異時者，乃是法自體的繼續，好像造了機的木頭，前木後木繼續存在着，這是前後相望的因果。集論的『無種已生』，因爲是最後的五蘊身故，（註一）那時候的種子，不能作後法的種子，所以名無種，並不是那個時候沒有種子。

（註一）定性二乘，證無學果，將入無餘涅槃，在最後一刹那存在的五蘊身名最後身，有處名後邊身。——譯者

增上緣依

給與各個識有力的助緣使他取境的，是俱有的六根；這也名俱有依，是於現行的法上，和能依識俱時而有故。（註一）諸心心所，離俱有依，必不生故，故皆托于此依。就是眼識依眼根；耳、鼻、舌、身識，如它的次第，依於耳、鼻、舌、身根；後三識依於意根。（註二）所以六根是俱有依。

（註一）因恐濫種子生現行的種子，也是同時而又名依，所以易以今名，叫做增上緣依—原註。

（註二）第七識，第八識，也都名意根，後三識所依，都是意根。——譯者

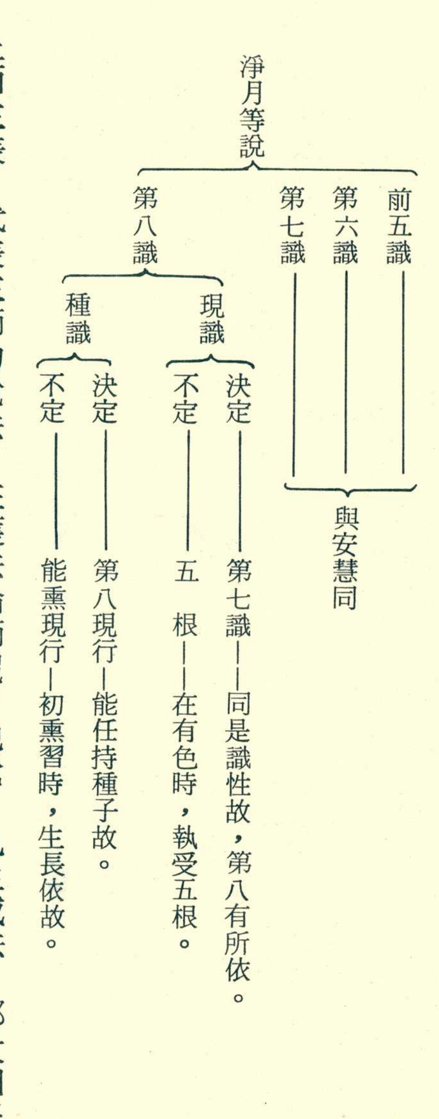
關於這俱有依有四位論師的異論。現在把三師的學說，以圖表略示；唯於護法論師之說，聊加以解釋。如下圖：

難陀等說

- 能依——所依
- 前五識——第六識——五識起時，必依第六識故。
- 第六識——第七識
- 第七識、第八識——無別所依——恆自相續轉，自力勝故。

安慧等說

- 前五識——五根與第六識
- 第六識
  - 決定——第七識
  - 不定——五識——與五識同時緣五境時，必定與五識俱故。
- 第七識——第八識——雖不間斷，而轉易故。
- 第八識——無別依——恆無轉變，自能立故。



上面三表，代表三師的說法，在護法論師呢？他說：凡生滅法，都仗因托緣而得生住。諸所仗託法，有依和所依之別。單云依者，廣通四緣。（註一）就是有爲諸法，依於因，託於緣，而生而住。（註二）它底所仗託的東西，都名爲依；和之俱有者，名爲所依；這依與所依，必定具足四義。以上三師沒有注意辨別到這四義，難免於不應理。

（註一）無論因緣及餘三緣皆是依者，就是說明凡生滅法，都是仗因託緣義。仗因，就是因緣；託緣，就是餘三緣。意在說一切有爲法，依此四緣所緣生。四緣望有爲法，是非常的有力，令諸法得生得住，所以名依。——譯者

（註二）諸法未有而有叫做生，本來無故，如新熏種等；有爲法暫停，說之爲住，或法本有者也名住，非新生故，如本有等。——譯者

四義是什麼？

一、決定義：——凡所依云者，能依法起時，無論如何，決定有它的所依，具這決定義者，得名所依。假使有時是所依，有時非所依，那末便不得名爲俱有所依。例如第六識望於前五識，第八識望於五根，第七第八望於前五第六，都非決定，簡非所依。

二、有境義：——從取境上得名有境。凡所依者，必有能依，同時必有取境者。所依決定雖俱時有，倘沒有取境，也是不可。於此也足顯得簡俱有所依義：如五識望於四大種，扶塵根；諸識望於命根，種子，無爲法；都不是有境法，簡非所依。

三、爲主義：——凡所依云者，必定有自在用。這樣，所以雖有俱時決定而又有取境兩義，但是沒有爲主自在義，也不是俱有所依。這是顯得心所法是伴屬而不自在，簡非所依。

四、取自所緣義：——能依之法，具取各自所緣的境，名取自所緣。凡名所依者，牠的能依要有取境。故雖具有決定，有境，爲主三義，若沒有取自所緣

之境，也顯得不是俱有所依。如種子望於第八識，也不是所依。怎樣呢？種子，沒有所緣境，也不是能取，故簡非所依。

四義中：前三，是有所依之體義；後一，是有能依果法義。初可名爲俱有所依的，是說明八識各有其俱有所依。如於五識，使有五根，第六識，第七識，第八識的四類：五根是它的同境依；（與五識同取現在五境故）第六識是它的分別依；（與五識同緣境明了分別故）第七識是它的雜淨依；（使五識爲有漏雜染與無漏清淨故）第八識是它的根本依。（任持五識的種子使之生，變現五根執受不壞，使五識身依之而轉。）第六識的俱有所依，有第七識和第八識。第七識的俱有所依，是第八識。第八識的俱有所依，是第七識。如左表：

能依	所依		
前五識	五根	同境依	不共依
	第六識	分別依	共依
	第七識	染淨依	共依
	第八識	根本依	共依
第六識	第七識		不共依
	第八識		共依

第七識—第八識————不共依
第八識—第七識————不共依

以上雖有四師的異說，唯識宗是以護法論師爲正義，所以俱有所依者，正是指增上緣依是俱有的六根是也。

等無間緣依　避開現行之位，引導後念的心心所，不障生起的前滅心，就是意根；所以也叫開導依。諸心心所，沒有開導根必不生起，故都託這依。好像渡獨木橋一般，前者不向前去，後者便不能進。

關於這開導依，也有難陀，安慧，護法三論師的異說；於中先示難陀，安慧說如下表：

能依———所依

難陀等說
- 前五識——前念的第六識　第六識所引生故，五識唯一剎那，不相續故；不依自類，即一剎那五識生已，從此無間，必意識生，然後那第三剎那生眼識或其他耳鼻識等。
- 第六識———前念的六識　自識相續，故以自識爲依；或爲五識所引生，故也以五識爲依。
- 第七識——｝前念的自識　自識相續故，以各自識爲依；非前六識引故，不以六識爲依。
- 第八識——｝

安慧等說

- 前五識——前念的六識……五識不必限一剎那而有相續，故得以自識爲依；又爲他之五識所引生，故也得以他之五識爲依。
- 第六識
  - 前念的自識……五識起時，必有六識，故第六識，即以自識爲依，無須假於前五。
  - 前念的第七第八識……如五無心位後生第六識時，沒有前念第六識故，須假第七第八爲前念依。
- 第七識
  - 前念的自識
  - 前念的第六識……如見道位，初起無漏第七識，由第六識的引力，故也得以第六識爲依。
- 第八識
  - 前念的自識
  - 前念的第六第七識……如佛果位，初起第八無漏識時，必由第六第七所引的力，故也得以第六第七爲依。

護法論師，評上二說，都不應理。他說：假使甲乙異識沒有俱時起義，而又說甲於乙有開導力，或乙於甲有開導力，成于異識有開導義者；倘是異識俱時起，則不得說有假他爲開導依之理了。所以異識開導和異識俱起是不能並立的。如難陀等，把異類的識名開導依，那末便成爲必定沒有異識俱起義了；然八識俱起，正是大乘之所常談。怎樣反唱與這不並立的異識開導之說？所以是不應理。但是諸論中往往說到異識開導者，都是約增上緣，不是等無間緣依。在

護法論師自己的主張，謂凡名等無間緣依者，要具有三義。

一、有緣義：——有所緣者，即謂若沒有能緣的力用，不能引生心心所，便非開導依。這是簡除色，不相應，無爲等，不是開導依。

二、爲主義：——雖有所緣，而沒有主宰的自在力用，也不是開導依。這是簡非心所。

三、等無間緣義：——雖爲主而是能緣的法，若沒有等無間緣，也非是開導依。等無間緣者，前後齊等，中間沒有餘心間隔，引生自類後時心心所之謂。是簡異類他識，俱時的心心所，及前心望於後心者，俱不是開導依。

完全足備這三義者，得名開導依。現在具這三義的是八識的開導依者，就是八個識各各前念的自識。就是眼識，用前念的眼識眼識爲開導依；乃至第八識，以前念的第八識爲開導依。

上來所言，泛陳諸識的三所依。現在這第二能變，雖具有三所依，頌中『依彼轉』言，但說因緣增上二依。這因爲：(一)顯這識所依所緣同故，(註一)(二)前二依是親近俱時勝故。開導依，因易了知，故無須說，但說前二。

（註一）所依所緣同者，但非全同。現行的第八識，雖有所依而也有所緣；種子，唯有依而沒有緣。而云同者，把識用的種子攝歸於識體之謂。這是護法的意思。若依安慧的意思

，則完全同。——原著

三　所緣門

◎緣彼◎明這識所緣之境。彼，是指前段所舉出來的是這識所依，就是第八阿賴耶識。對法論卷二說：『意者，謂一切時，緣阿賴耶識。』

解釋這所緣是彼阿賴耶的：難陀等，謂於第八心王，心所；如其次第，執我及我所。因爲心王是主體，心所是助伴故。火辨等，謂於第八的見分和相分：就是執見分爲我，執相分爲我所。安慧等，謂於第八識的現行和種子上；如其次第，起我和我所執。如左表：

- 難陀等……雙緣第八識的王所
  - 緣心王——執我
  - 緣心所——執我所
- 火辨等……雙緣第八識的見相
  - 緣見分——執我
  - 緣相分——執我所
- 安慧等……雙緣第八識的現種
  - 緣現行——執我
  - 緣種子——執我所

難陀等三師，這識有雙緣之說，是依於瑜伽論卷六三：『末那於一切時，執我我所』等而來。在護法論師評判之下：謂這識的我執，任運一類恒相續生，沒有我和我所二執相並；又無始以來，這識一味轉，沒有轉易，也不可說二執前後。但是所謂我我所執者，是依語言文勢，於阿賴耶上，立所緣二境，不可泥文忘義也。

照護法論師的說法，這第七識但緣藏識的見分而起我執。彼第八賴耶識，無始時來，一類相續，似乎「常」「一」；又恒爲諸法所依，好像有「主宰」義相。如何但說緣見分者？因爲受境等作用，見分相顯故。故這識所緣的境，是彼阿賴耶識的見分。

四　體性行相門

所謂「體性」，就是識體，當四分中的「自證分」；所謂「行相」，就是能緣的作用，即四分中的「見分」。既然體和用是有異，所以十門中分爲二門；但兩義相近，故於八段文中合爲一段。

思量爲性相者：就是思量爲其性，出這末那識的體性；思量爲其相，顯這末那識的行相。思量者，是思慮量度恒審爲我，計執爲我之謂；既以思量爲體

性，復以思量爲行相。雖然，實際來講：若思量是識體的作用，是見分行相，應但云思量爲相可了，不必云思量爲性；然因體性難以了知，根據有思量的識用，就爲這識的體性，舉用以顯體性，故云思量爲性。我，就是思量，就是這識的行相，故云思量爲相。

這「思量爲性相」之語，也就是兼釋名末那得名之所以，別顯這識名末那名意，是思量識。

五　心所相應門

四煩惱常俱，謂我癡、我見，並我慢、我愛者：明這第七識「染俱」，就是這識相應根本的煩惱。這識的我呢？就是思量。因爲和根本煩惱相應故，於十義門中，開「染俱」一門。然這根本煩惱相應心所之外，尚有觸等相應心所，在八段文中和四煩惱合爲「心所相應門」。

五十一種心所中，根本煩惱雖有十種，（註一）和這識相應的唯有四種，故頌云：『四煩惱常俱』。常，是顯恒時相續；俱，是相應義。就是這識無始以來，未到無漏，是不轉易，任運恒時和四根本煩惱相應。四種煩惱，就是我癡、我見、我慢、我愛。

（註一）貪，瞋，癡，慢，疑，身見，邊見，邪見，見取見，戒禁取見。爲十根本煩惱。——原註

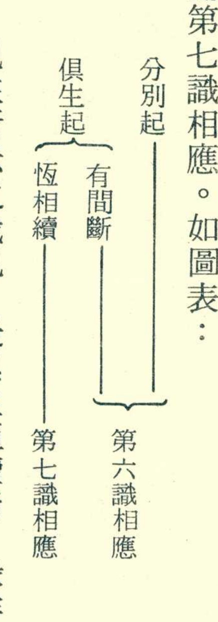
我癡

我癡，就是無明。無明者，於諸事理迷闇爲心。關於無明，有相應無明和不共無明兩種。相應無明，六識上有，和貪等根本惑相應者；不共無明，這復有二種：有恒行不共和獨行不共。恒行不共者，是第七識相應，遍於第六識的三性恒時相續而起者；獨行不共，是第六識相應，不和根本惑相應者。這獨行不共又分主獨行和非主獨行的兩類：和忿等隨煩惱相應者，名非主獨行；和忿等不相應者，名主獨行。如左表：

- 無明
  - 相應無明……與貪等本惑相應　第六識相應
  - 不共無明
    - 獨行不共（與貪等本惑不相應　第六識相應）
      - 非主獨行…與忿等相應
      - 主獨行…與忿等不相應
    - 恆行不共……第七識相應

現在所說的我癡，是恒行不共無明。這無明迷無我理，與我見相應，所以名我癡。這識相應的本惑四種中最初說無明者，因爲一切煩惱生起，莫不由於無明。成唯識論卷六云：『諸煩惱生，必由癡故』是也。

我見◎云者：亦名身見。凡所謂見，都是推度為義，以慧為體，把慧心所的推求推度的作用，別名為見。然於中有別：善的正的推度名正見；顛倒錯迷的推度名不正見，或名我見。現在所說的我見，就是不正見，於五種不正見（身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見）中之一種，緣非我的五蘊和合之身，妄執有「常」「一」「主宰」為我身的東西。這我見有「分別起」（由於邪教邪思惟而起者）和「俱生起」（任運與身俱生者）二種。俱生起中有間斷者有恒相續者。分別起與間斷的俱生起者，是第六識相應；唯恒相續的俱生起者，是第七識相應。如圖表：



現在所云之我見，是俱生恒續者，緣非我的第八識，妄計執為我的身見。

我◎慢◎恃所執我，令心高舉，故得慢名。慢有七種類別：慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、下劣慢，邪慢是也。現在這識相應的慢，是七慢中的我慢。

我◎愛◎愛，就是貪。愛有四種。一愛，緣已得的自身而起貪愛者；二後有愛，緣未得的自身起貪愛者；三貪喜俱行愛，緣已得的境界起貪愛者；四彼彼希

樂愛，緣末得的境界起貪愛者。現在和這識相應的，可攝一切愛，就是深深愛着於所執之我，故名我愛。

已上的我癡、我見、我慢、我愛，恒和第七識相應：內則煩擾渾濁第八識，所謂緣彼；外則使六轉識長成有漏，所謂雜彼。有情由此，生死輪廻，不能出離，如此煩擾惱亂有情，所以得煩惱名。

這識於根本十惑中唯與四種相應不與其他六種相應者，因不相應故。如邊見、邪見、見取見、戒禁取見、都不相應者，原因在五見都是慧心所的種類，一心所中，必定沒有二種同時並生的道理。然在五見中唯有我見非其他四見者：二取和邪見，唯分別起非俱生起，所以不與這末那識相應；邊見，於我見之後方起，這我見恒和末那識相應。所以邊見不與末那識相應。其次，怎樣這識和疑不相應呢？疑的行相，是猶豫不決，這識恒起我執，有審決力，疑無容起。再其次，怎樣和瞋不相應呢？瞋是憎背，這識是與順着之愛相應，瞋何容起。爲此：顯這末那識，於根本煩惱唯是我癡、我見、我慢、我愛的四種；不和其他六種煩惱相應。

及餘觸等俱，是明這識還和其他的心所相應者。及，是合集義；俱，是相應義。說明這識相應的心所，不僅祇有根本四煩惱，還有和其他心所相應。合

此四惑和其他觸等心所。顯示這識相應心所法。

『餘觸等』解這「餘」字，有兩說。

一、四惑之餘：——餘者，四惑之餘，就是觸等五遍行心所；因爲觸等五數，凡一切心王起時，必與之俱起。依這一說，末那識的相應心所，有四惑和觸、作意、受、想、思的九種心所。至於隨煩惱，不許有別體，是隨於本惑分位上假立。這識恒與本惑相應，一類相續，分位無別，隨惑無從得起。

二、觸等之餘：——餘者，觸等之餘，就是顯隨惑。倘盡如前說四惑之餘僅指觸等五數，則缺了遍在一切染汚心的隨惑。況且『及餘』的餘字，便成剩語。何者？及，是相違義，即是指四惑之餘；今更置餘字，大可不必。所以餘者，非指觸等，正是指觸等之餘的隨惑。至於解釋觸等之餘的隨惑：或主五種的；有主六種的；也有主十種的。因爲解釋遍在染汚心的煩惱不同，隨之於這識相應心所的數也由之不同，如下圖：

五遍染義：與十五相應
- 根本四惑　五遍行　慧
- 遍染五隨惑　惛沉　掉擧
- 遍染六隨惑

六遍染義…與十九相應 ——〔惛沉　念　定〕

十遍染義…與廿四相應 ——〔遍染十隨惑　欲　勝解〕

遍染十隨惑 —— 不信　懈怠　放逸　忘念　散亂　不正知　邪欲　邪勝解

雖然有如此的異說，護法論師，謂「餘者」，於這識相應的隨惑有八種——所謂八偏染是，就是惛沉、掉擧、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知。依護法論師解釋，惛沉：令心於境，無堪任爲性；能障輕安，毘鉢舍那爲業。

掉擧：令心於境，不寂靜爲性；能障奢摩他爲業。

不信：於實，於德，於能，不忍，不樂，不欲心穢爲性；能障淨信，惰依爲業。

懈怠：於善惡品，修斷中，懶惰爲性；能障精進，增染爲業。

放逸：於染淨品，不能防修，縱蕩爲性；障不放逸，增惡損善所依爲業。

忘念：於所緣不能明記爲性；能障正念，散亂所依爲業。

散亂：於諸所緣，令心流蕩爲性；能障正定，惡慧所依爲業。

不正知：於所緣境，謬解爲性；能障正知，毀犯爲業。

已上八種遍染心所，就是遍染於染污心；現在這第七識，是染污心，所以也和這八遍染相應。然而第七相應心所，行相微細難知，以上所說明的八遍染相，是依第六相應邊言以類推。

護法論師的意思：這識的相應心所，總有十八，就是：我癡、我見、我慢、我愛的四種根本煩惱；和觸、作意、受、想、思五遍行；再加以惛沉、掉擧、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知的八遍染隨惑；並及慧心所。這裏所說的慧心所，正是我見之體，所以加入；但並非我見和慧俱起。

此外，「五受心所」，這識和那受相應？是同於初能變，也唯和「捨受」相應。因爲這識無始以來，任運一類相續，所以不和那憂、喜、苦、樂的變異受相應。

六　三性分別門

有覆無記攝者，是分別這識的性類。這識在善，不善，無記的三性中，屬無記性；在有覆無覆二無記中，是有覆無記攝。因爲這識和染污法的四煩惱等相應，覆障聖道無漏智，覆蔽自心使不清淨，得名有覆；雖是有覆染污法，但它的行相任運微細，不感可愛非可愛果和沒有記別，故名無記。

七　界繫分別門

所謂界繫之「界」，就是三界九地——欲界，五趣地；色界，離生喜樂地，定生喜樂地，離喜妙樂地，捨念清淨地；無色界，空無邊處地，識無邊處地，無所有處地，非非想處地；都是有漏界的分類。「繫」，繫縛，繫屬義。被那一界地煩惱所繫縛而繫屬於那一界地。換言之：就是有漏諸法界繫的法，不是無漏諸法非繫的法。關於那些有漏法，分別也屬於那一界地者，所以名「界繫分別」。但是初能變和第三能變不另立此門者，因第三能變通具三性，不一定屬於那一界地，所以不另立一門；至於初能變不特別立一門者，明果相中，異熟果正顯這界地，就是第八識爲三界五趣總報的果體，繫屬於受生界的東西。◎◎◎◎隨所生所繫，正辨末那識的界繫。『所生』云者，第八識受生的處所，這識現行，（註一）必隨着趣生體的第八識受生之處，所以界繫全同第八。例如第八識生在欲界地，這識也就隨着繫縛於欲界地；乃至第八識受生在有頂地，這識也隨屬於有頂地。這識恒緣自地第八識爲我而起我執，故繫屬於第八識，爲第八識所生地的煩惱所繫縛。

（註一）現行，唯所生所繫之一地現起；種子，則通於三界。——譯者

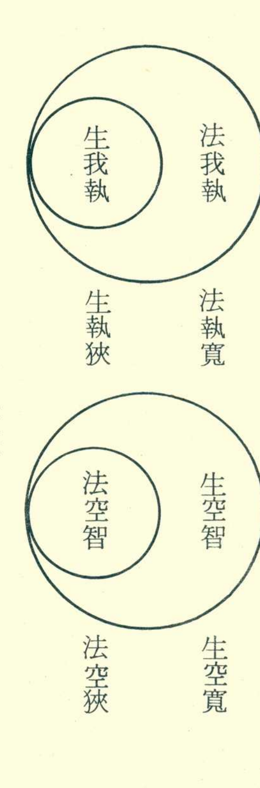
八　起滅分位門

起滅，就是生起斷滅。雖云起滅，實義正取斷滅；不過但說斷滅位，其餘生起位皆不得而知了。因此這門是說明「伏斷的位次」。

阿羅漢滅定，出世道無有。是明這末那識伏斷的位次。『無有』，是滅義，就是染汚末那伏斷之謂。滅，分永滅和暫滅兩種：種子和現行俱斷滅者，爲永滅；伏滅種子的勢用使不生現行者，爲暫滅。合這暫滅永滅，名爲無有。這共有三位：一阿羅漢位；二滅定位；三出世道位。

「出世道」者，是指無漏智。世間名有漏，出世間名無漏：道，就是觀智——正指根本智和後得的無漏智現行時。這識煩惱，任運微細，任何有漏智，是不能伏滅；唯三乘無漏聖道的觀智，纔能伏滅。就是把「生我執」，反於「生空智」；「法我執」，反於「法空智」。生空的根本後得二智現行時，生執伏滅；法空的二智現前時，伏滅法執。伏滅生執，二乘在見道以上，頓悟菩薩在初地以上，漸悟菩薩在回心（註一）以後的生空無漏位；伏滅法執，是頓悟漸悟菩薩之初地以上的法空無漏位。但有法執的時候，不必定有生執，有生執時，必定有法執。因先迷體而後迷用；生執必依法執而起的東西。二空智，則反

此：有生空智，不必定帶有法空智；但法空智，必定帶有生空智；就是了體，必不會迷於用。於執於智，生法寬狹之異，如左圖：



（註一）除證無學果位而回心的菩薩。——原註

「滅定」者，是滅盡定，或名滅受想定。聖者厭勞慮麤動之識，依於止息想的作意，入於無心定。這定，是生空智或法空智的等流果，最極寂靜的無漏定，所以不是染汙的末那識。

以上兩位——出世道和滅定——單是伏滅了染汙末那的現行，是這識暫伏滅位。

阿羅漢者，是三乘無學果，是這識永滅的位。現在說這識的煩惱，是俱生煩惱，非見道所能斷；然是染汙的煩惱，不是非所斷，是應斷的法。但是極其微細，唯障無學，這無學障和有頂地下下品的煩惱（註一）勢力均等，（註二）九

地雖通有九品煩惱，但有學的最後心（註三）金剛無間道的無漏智現前時，這煩惱種子和有頂地下下品同斷盡。斷樣煩惱已，即證無學果所以阿羅漢，是染汙末那永滅位。

（註一）義演四二云：『夫論第七識中煩惱，即其一類，不可分其品類，今且據三界論之，得有九品，即九地中一一地有一品也。隨地地之中，定是最下品，行相微細，名爲下品也。若望當地第六識九品煩惱中，即當第九品攝，地地皆爾。』——譯者

（註二）義演四二云：『意說一切地中第七識煩惱，皆與有頂地第六識第九下下品一時頓斷，以勢力等故。第七識煩惱地地有一品，每品皆與有頂地第六識中第九品惑同斷。此意說雖有九品，皆與有頂下下品中一時斷故。欲界所繫第七惑，與彼有頂地下下品相似，以不能發業潤生等故。』——譯者

（註三）若是菩薩，則在十地滿心。——原註

在初能變，明阿羅漢位中，並攝入不退菩薩；現在這末那伏斷的阿羅漢，便不攝入了。因第八識，唯據我執相應的執藏而得藏名，永伏這執藏之執雖通於八地已上，但是在末那依染汙而得名染汙不單是我執煩惱，也兼攝法執所知障了。當第六識單在生空無漏觀時，這末那仍起法執非永捨染汙（註一），第八地上以的不退菩薩，尚有染汙的末那，所以現在永斷位是唯局於三乘無學果。

（註一）生空觀，不伏法執；入法空觀時，才伏法執。所以單入生空觀時，尚有法執。——

原註

雖然在染汙末那上言之，三乘無異；以二乘對於菩薩言之，有生執和法執不同。於第七末那相應的，有生執和法執——那生我執雖障於二乘，同時也障於菩薩；但是法我執，則唯障菩薩，不障於二乘了。所以有處說：菩薩的染汙末那和二執相應；二乘的染汙末那唯和生執相應。現在說明染汙末那的斷位在三乘無學，此中差別也可明白了。

已上三位，雖有暫滅和永滅的不同，但是俱無染汙的末那，故云：『阿羅漢滅定，出世道無有。』

然關於這三位無有的說法，則有安慧和護法「體」「義」的不同。安慧體無家：——所謂三位無末那者，是沒有末那的識體。這第七識，唯和生執相應，不和法執相應；又無漏，必無末那。染汙之外，更無末那的自體；故顯揚論等說：『四惑恒相應故。』如此則末那唯和生我執相應，不和法執相應可知了。對法論也說：『三位無末那』；假使有無漏位的末那，如何可說三無位末那呢？攝論中說『為法雜染依』，不說為識清淨依；無漏無末那，也愈明白了。因此，現在說三位無有者，是無有它的識體無疑了。

護法義無家：——三位無末那云者，是說無染汙的末那，於末那上去了染汙的義；不是沒有了第七的識體。又這識不僅僅和我執相應，也是和法執相應。假使不迷於體，依於什麼却迷於用而起我執呢？譬如：誤於繩而錯認爲是蛇；了知是繩（體）時，自然不會認爲蛇（用）了。因迷諸法體的法執，方起我執；也是這樣。

假使如安慧的三位沒有第七識體，有違教違理的過失。

甲、怎樣有違教失呢？

㈠違解脫經：

『有出世末那。（註一）』

㈡違瑜伽論：

『藏識決定恒與一識俱轉，所謂末那；意識起時，則二俱轉，所謂意識及末那；若五識中，隨起一識，則三識俱轉；……或時頓起五識，則七俱轉。』

㈢違顯揚論：

『末那恒與四煩惱相應；或翻彼相應恃擧爲行，或平等行。（註二）』

已上聖教，皆說無漏位有末那，現在說無，豈不違教？

（註一）瑜伽論六三，引這經證有出世末那。——原註

（註二）顯揚論原文云：『意者謂從阿賴耶識種子所生，還緣彼識。我癡，我愛，我我所執相應；或翻彼相應，一切恃舉爲行；或平等行與彼俱轉，了別爲性』。——譯者

乙、怎樣有違理失呢？

㈠違於因明立量失，量云：

無染意識定有俱生不共增上所依……宗

識故……………………………………因

如有染時意識……………………………喻

假使沒有無漏第七識，便違這量。

㈡七八二識不相例失：——假使說在阿羅漢位沒有染汙末那，便可說沒有第七識體者；那麼，在阿羅漢位捨藏識，也應可說沒有第八識體了？都是聖教所說故，自可爲同例。但是在阿羅漢位，雖捨藏識，不是沒有第八識體；所以現在三位，說沒有第七識體，就有這種過失。

㈢四智不齊失：——就是莊嚴論，攝大乘論等，說轉有漏的五識，得成所作事智；轉第六識，得妙觀察智；轉第七識，得平等性智；轉第八識，得大圓鏡智。大圓鏡智等三智，既然都有它的所依的淨識；那麼，平等性智，也必定

自有它相應的淨識爲所依。假使說無漏位上沒有第七識體，平等性智沒有所依了，便和其他的三智不齊了。

㈣第八無所依失：——無學位的第八識，也同於其他的識，是識性故，所以也應該如其他的識有俱有所依。假使沒有這第七淨識，無學位的第八識，便沒有俱有依了。

㈤二執不均失：——如在未證生空無我理的凡夫，第七識的生執恒時相續現行；未證法空無我理的二乘，法執自然相續現行；但是說三位沒有這第七識，恒行的法執，將何爲所依？所以三位無第七識，生法兩執有不均失。

㈥五六非同例失：——在瑜伽論，攝論等中，對於二乘等把五識爲同喻，以「六識攝故」之因，證成第六識的俱有依就是第七識。然若說三位無第七識，在三位中第六識應沒有所依，便和五識必有所依，不能爲同例的比量的過誤。（註一）

所以說三位無第七識體，種種的過失是不能免的；故知在三位上雖沒有染汙的末那，而無染汙的第七淨識是恒時現起。如上面所引的對法論等說三位無末那。是專在染汙末那義上說無而非說體無。好像說阿羅漢位等雖說無賴耶，並不是說沒有第八識體。

（註一）瑜伽論攝論，都以五識同法，說第七識爲第六依，假使如安慧論師所說無出世第七識，那麼，二論所立的比量，宗和因都有過失了。量云：

第六意識必有俱生不共增上別依……………宗

六識攝故…………………………………因

如有識……………………………………喩

在這宗上，便有「違自宗一分過失」以自許三位無所依故、假設說「除却三位的意識，其他的意識必有這依」；那麼又有「比量相違」的過失，爲什麼這一分意識沒有依而其他一分是有依呢？所以三位無末那，二量宗上有二過：㈠一分違宗過；㈡有比量過，『六識攝故』的因，成前法與有法整個的宗，這因便有『自不定過』。就是：爲「如五識」「六識攝故」意識有依呢？爲如你所主張三位意識，「六識攝故」，意識無依呢？表出三支量的形式因上「自不定過」如下：

第六意識 ｛ 除三位有俱生不共增上別依……（有依）
三位無俱生不共增上別依……（無依） ｝……宗

第六攝故…………………………………因

如五識……………………………………喩

復次：將「六識攝故」的因，成前後宗的「除三位，餘意識必有此依」者，這因又成『法自相

相違過』。形式如下：

餘一分意識亦應無依……………………………宗
六識攝故……………………………………………因
如汝所許三位意識……………………………………喻

這法自相相違，有了這不定因的緣故，使宗上前陳法和立者原意適得其反。

不但此也，『六識攝故』的因，同時含有「決定相違過」。如下式：

意識應無俱生不共增上別依………………………宗
是意識故……………………………………………因
如淨意識……………………………………………喻

——譯者

上來所出的第二能變的十門，都是約未轉依有漏末那識而言。若約識體轉無漏時來講，和有漏的義門具缺自有不同。如㈠出名門，㈡所依門，和有漏同，也名末那，也依於第八識；㈢所緣門，便有不同，在有漏唯緣第八見分，到無漏則廣緣有爲無爲諸法；㈣體性門，㈤行相門，雖都是思量，但沒有我相的思量，是恒審思量無我平等之相；㈥染俱門，無漏位當然不和四煩惱相應了；㈦相應門，它所相應的心所，和無漏第八識一樣，是遍行五，別境五，善十一的

二十一種心所；㈧三性門，不是有覆無記，而唯是善性；㈨界繫門，旣到了無漏，自然非三界九地所繫縛繫屬了。㈩隱顯門，在這自不論什麼伏斷的位次了。這已達到轉依無漏之位也被稱爲平等性智相應位。

這識大概可分三種位次。

㈠生我見相應位：——就是緣第八識生起我執位。一切凡夫；二乘有學：七地以前菩薩（除二乘無學回心者）有漏心位，都是這位攝。

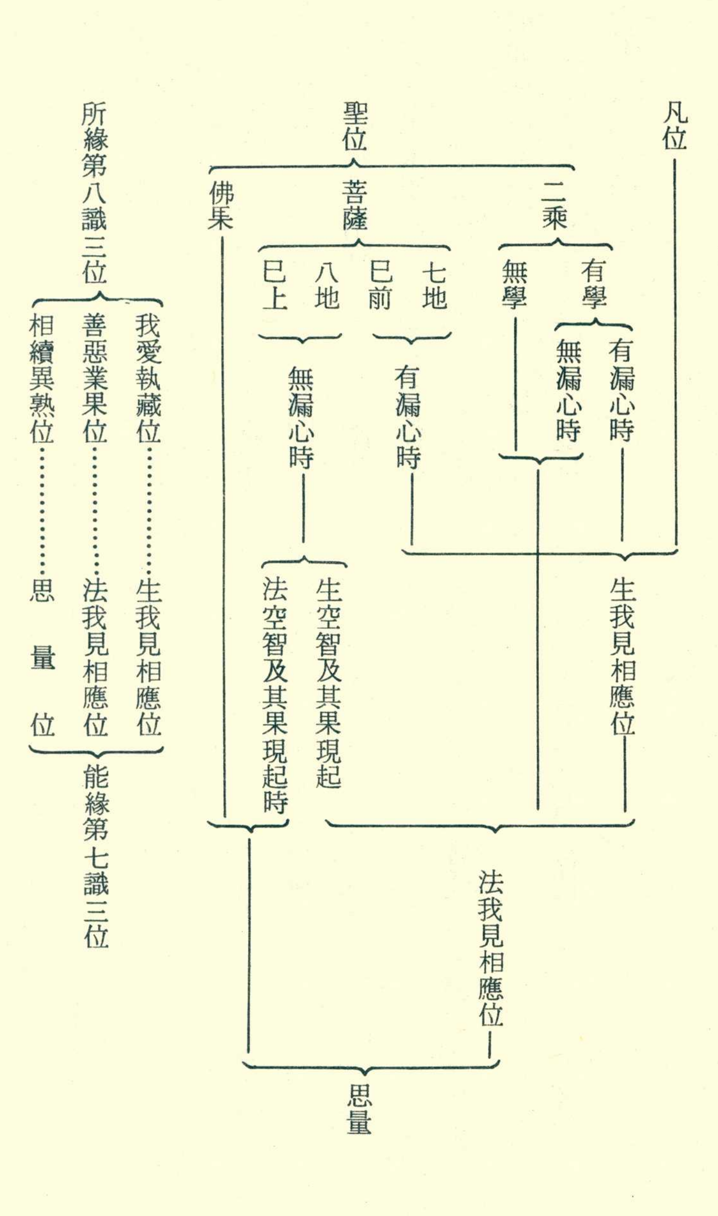
㈡法我見相應位：——謂緣第八識起法我執。一切凡夫；一切二乘；菩薩法空智果未現前位；都是這位攝。

㈢平等性智相應位：——緣眞俗之諸法，起平等性智位。菩薩見道修道法空智果現前位；一切佛果位；都是這位攝。

前二位是有漏，第三位是無漏。在有漏中第一是染汙位，第二是不染汙，故成三位。如左

第七識
- 有漏
  - 染汙——生我見相應位
  - 不染汙——法我見相應位
- 無漏——平等性智相應

復次：若當於第八識的三位，心境（心指能緣第七；境指所緣第八）相對以判之，那麼三位思量，也廣通因果了。如左圖：



前來用八段十門，明第二能變末那識的體義。然成唯識論中，更學二教六理，於前六識外，說明這第七識的別體；這種說法，要亦不外和初能變用五教十理同轍而已。

二教證

一、入楞伽經伽他中說：

『藏識說名心；思量名性意；

能了諸境相，是說名為識。』

心，意，識名，雖通於八識，然就義勝邊，也可別名。集起給以心名，說種子集起，別指第八識；了別給以識名，了麤境者，是麤了別義，這是偏顯前六識；思量給以意名，恒審思量性，是顯明有別體的意識，這正是別指第七識。

二、解脫經（註一）伽陀中說：

『染汙意恒時，諸惑俱生滅；

若解脫諸惑，非曾非當有。』

經中自作解釋，大意謂：染汙之意，無始來和四煩惱俱生俱滅。解脫這惑的時候，不但和這意相應的惑現在沒有，過去未來都沒有。（註二）一到了解脫

位時，就和恒時無間斷四惑相應的識有別。在這應當知道的是：第八識始終不與煩惱相應的；第六識雖與煩惱相應是有間斷的；這未解脫染汙意，恒和四煩惱相應的自然是第七識了。

（註一）成唯識論述記曰：『此大小乘通許之經，非是解解脫義，名解脫經。然四阿含不攝零落之經，諸部皆有。……此釋是解脫阿含，故名解脫經。若言「零落經」，名字惡也。』——譯者

（註二）現在理無，不俱起故，惑種已斷故；過去未來，無有體故。——譯者

六理證

一、不共無明證：——所謂：『諸異生類，恒處長夜，無明所盲，惛醉纏心，曾無醒覺』（成唯識論文）；縱使前六識作善的時候，仍不能忘相；這就是不共無明。「不共」者，為恒行不共，自無始相續，沒有間斷，俱時惛醉一切心使成有漏者。攝大乘論頌云：

『眞義心當生，　常能為障礙，
俱行一切分，（註一）　謂不共無明。』

這不共無明心所，不能沒有它的相應心王。假說是前六識。而前六識不但

是間斷之識，且是有善心之位的識；自然不是和這恒行無明相應了。假說是第八識吧，第八識是無覆無記，應該不和這煩惱相應。因此，證明別有恒行的第七識體。成唯識論卷五云：

『謂契經說：不共無明，微細恒行，覆蔽眞實；若無此識，彼應非有。』

（註一）第七識的相應無明，徧三性位。義演卷四四云：『由此無明故，令前六識作善之時，所起施等，不能忘相；何況起餘不善無記心，故徧三性心而行。』今之「俱生一切分」，即通指三性也。——譯者

二、六二緣證：——前五識的生起，必有所依根和所緣的境二種緣；例之於第六識，也自然是這樣。成唯識論作因明的比量，今列其形式如下：

極成意識必有不共顯自名處俱生增上所依……宗

極成六識隨一攝故……因

如極成眼等識……喻

這是成立第六意識的不共俱生的所依是有別體的第七識。成唯識論卷五云：

『契經說：眼色爲緣，生於眼識；廣說乃至意法爲緣，生於意識；若無此識，彼意非有。』

三、意名證：——依「恒時」「審明」「思量」的識，立末那名。例如有部

把已謝滅的識名意；經部把無體法假說名意，都沒有思量義。具有思量的意名，唯第七識。成唯識論卷五云：

『契經說：思量名意；若無此識，彼應非有。』

定；一滅盡定。無想定，爲凡夫外道所修得者，爲聖者所深厭；滅盡定，近似涅槃，非凡夫外道所能修得者，正爲聖者之所欣入。二者同爲無心定，聖者對之怎樣有欣厭的不同呢？這是：一不能滅却染汙的心心所；一能滅却染汙的心心所之別。既然同滅前六識心心所，假使又沒有染汙的第七識，依什麼爲標準，來辨別不滅染汙心爲無想定和不起染汙心爲滅盡定呢？二定之所以得辨別者，正因有第七識的別體故。成唯識論卷五云：

四、二定差別證：——無心定有二種，都是滅前六識和相應的心所。一無想

『契經說：無想，滅定，染意若無，彼應無別。』

五、無想有染證：——前證明的無想定的果，是無想天的有情，是凡夫位，外道執之爲涅槃，爲聖者深所訶厭。無想天的壽命，有五百大刧，中間都不生起前六轉識。在這五百大刧的中間，假使沒有染汙的第七識，應該這長期間是沒有我執？應該不被叫做凡夫外道了？假使沒有染汙心，沒有我執，便不是凡夫，便不會被聖者所厭訶了？唯識述記出正反二比量，如下：

其一正量：

無想有情應起我執……宗
異生攝故……因
如餘異生趣位……喻

其二反量：

無想聖人應不訶厭……宗
無我執故……因
如涅槃等……喻

無想天之所以爲聖人訶厭者，正因他是凡夫而有染汙也。染汙心不是前六識，正證明有染汙的第七識的別體。成唯識論卷五說：

『契經說：無想有情，一期生中，心心所滅；若無此識，彼應無染汙。』

六有情我不成證：——謂凡夫起善的六識時，六識旣無障執，怎樣不證悟二空而成聖者？這所以不成聖者，六識有相縛故。（註一）被相縛者，因依於染汙第七識。攝大乘論說：

『如是染汙意，是識之所依；
此意未滅時，識縛終不脫。』

此所謂識，就是指前六識；相縛，就是有漏的體相。有漏者，是一身中與漏俱，就是和煩惱俱時而有之義。凡夫既有善的六識，而又成爲有漏的，因爲同時於一身中於汙染第七識恒起我執故。假使沒有這第七識，有漏無漏，或迷或悟，將怎樣來區別呢？於此，可證有第七識了。成唯識論卷五云：

『契經說：異生善染，無記心時，恒帶我執；若無此識，彼不應有。』

（註一）相縛者，不了所緣之法如幻，執所緣法爲定有相；能緣見分不得自由。——原註

上面的二教六理，要言之：不外於我們迷界有情和佛菩薩悟界聖人，都自有他染淨根本所依的別體之識。試想我們在寤寐的時候，也沒有離我想，不能脫我人彼此的見。最淺近的說個例吧：施穀米於窮人，當正在那施米時候，前六識雖是慈善，但是我能施這東西，彼受這東西，起這些有相差別的思想，不能如佛一般的住於能施所施和施物的三輪體空；仍失於慢，陷於慳，不能運用無相平等之心；這豈不是由於一切時相續的我執的原因是什麼？由此，不能起無相廣大的智見；由此，恒時有無間斷的無明。

既有這等我執無明，自不能沒有和它相應的識體；第一第六的理證，和第二的教證，正是在這方面說明。

復次，佛教中說無心位，外道修定和所修得的果，與內聖者所得的定，同

滅前六識；然而一名聖者，一名凡夫。入無想定或得無想果，仍然名爲有情者，若唯依有於第八識，然不可不求他爲凡夫之所以；例如極睡眠時，前六識不起，我們依舊不失凡夫的資格，這是什麼原因？這些，都由於有恒時相續染汙的第七識體故。第四第五的理證，正在這方面說明。

第二第三的理證，和第一的教證，竟在說明佛說心，意，識，三種區別，顯示精神的作用；同時也顯得意識是指第六識的意思。

上來但示信解之一分；倘是廣探精義，應研究論疏。成唯識論卷五云：『證有此識，理趣甚多，諸有智者，應隨信解。』

丙　了境能變

現在解釋第三能變，論文有七段九義。如左圖：

- 一能變差別門……次第三能變，差別有六種。……一體別門
- 二自性行相門……了境爲性。……二自性門
- 　　　　　　　　　　　相。……三行相門
- 三三性分別門……善不善俱非。……四三性門
  - 列六位……此心所：偏行，別境，善，煩惱，隨煩惱，不定。……五相應門
  - 受俱……皆三受相應。……六受俱門

七段

- 四相應門
  - 釋六位
    - 偏行……初遍行觸等。
    - 別境……次別境，謂欲，勝解，念，定，慧。
    - 善……善，謂信，慚，愧，無貪等三根，勤，安，不放逸，行捨，及不害。
    - 本惑……煩惱謂貪，瞋，癡，慢，疑，惡見。
    - 惑隨……
      - 隨煩惱謂忿，恨，覆，惱，嫉，慳，誑，諂，與害，憍，無慚，及無愧。
      - 掉舉，與惛沉，不信，並懈怠，放逸，及失念，散亂，不正知。
    - 不定……不定謂悔，眠，尋，伺二各二。
- 五所依門……依止根本識。……七所依門
- 六俱轉不俱轉門……五識隨緣現，或俱或不俱，如波濤依水。……八俱轉門
- 七起滅分位門……意識常現起；除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。……九起滅門

九義

一　能變差別門

能變差別者，是說明第三能變了境識體，它的種類差別，異於前二能變者。次第三能變者，是對初之異熟次之思量能變，現在是了境能變也。差別有六種者，是說了境能變，爲通總的名稱；出它一一的自體，有六種的差別。是不共所依之根，有眼、耳、鼻、舌、身、意六種差別；所緣之境，則有色、聲、香、味、觸、法六種差別；依根緣境的能依能緣之識體，也有六種的差別。故說這六識的得名，有隨根得名和隨境得名的兩種。

一、隨根得名：——隨所依之根，立能依識之名。就是於所依的根：有眼、耳、鼻、舌、身、意的六根。眼是照了義，耳是能聞義，鼻是能臭義，舌是能嘗義，身是積聚依止義，這是肉體有形的機關；依於這五根而起作用心性的前五識，便予以眼識乃至身識的名。意，是第七識，若說不共所依而起的識，那識就是第六識，所以予以意識之名。這隨所依而立名者，有依、發、屬、助、如之五義，就是因這五種的關係而然也。㈠所謂依義者：依根處所，識依而住故，和用根之力以緣境故。如第六識之根雖無形，但識也住在這無形根中，用以緣境。㈡所謂發義者：識是根所引發。例如根變異的時候，那末識之作用也

隨之或明或昧，近視眼的人，因變異故，故識用暗昧也。即如第六識之根來講，第七識在有漏時，第六識相縛不得解脫；第七識無漏時，第六識也必定無漏。㈢所謂屬義者：識的種子，恒隨屬於根的種子。根是異於外境，以是內故，恒相續故，是以識能隨逐於根；因隨逐故，得隨根發也。㈣所謂助義者：以識須合於根，而有領受之處，因此識有損益時，根也有損益。例如眼識見太陽的時候則損於眼根；第六識成爲無漏時，第七識也將有漏損壞而成爲無漏也。㈤所謂如義者：是識如於根的意思。如眼根等是有情數，故眼識等也變成爲有情數也。六七二識也是如此，第六識亦如第七識，只是內法所攝。有以上的五種意義之故，隨所依的根而立此識名。然而，前五識雖也依意根，因不是不共依，故不名爲意識；唯第六識以意不共依，故能獨得意識之名。而且七八二識雖也爲其所依，因是相續之識，故是當體立名；第六識是間斷識故，如前五識隨所依的根而立識名。

二、隨境得名：——隨所緣的境界而立能緣的識名。所緣之境，即是色聲香味觸法六境；色是可見義，乃至法是軌持義。這個被了別的名爲境，對於此境，生起了別作用的心性，因爲各別不同，故亦名爲色識乃至法識。此隨所緣的境而立識名之事，前六識可以名爲識，以順於義故。何故心意識的三名之中前

識六別名爲識？以能對於色聲香味觸法等粗顯的境界，由之可以了別故。如前五識，雖是緣色等法；但第六識是緣一切法，及緣法處的別法，故得獨名法識。以上雖有二種的得名，以隨根得名通於自在位，（所謂自在位者：若至第八地菩薩以上之位，即可五根互用；依着五識的自根，遍緣五境。例如眼識依着眼根，不但獨緣色境，其餘的四境也是緣的。）隨境得名還不能通於自在位，（若隨所緣立名，則有色識乃至身識的五種區別故。）故諸論多因其通一切位而具五義，從隨根得名而名爲眼識乃至意識。

二　自性行相門

所謂「自性」者，於識體四分中，正當於自證分；所謂「行相」者，即是能緣作用的見分。因體用相異，故分爲二門；但以義相近故，文合一段，而云「了境爲性相」。

了境爲性相者：「了境爲」三個字是要重讀的。所謂「了境爲性」，是顯示這個識的自性；所謂「了境爲相」，是說這個識的行相。「了境」是了別粗顯之境的意思，此六識依着六根而了別色聲，香味，觸，法的各自粗相顯著的境界。這個以了境爲自性同時也是行相。其實，了境是識體的作用；至於見分

行相，雖不可說了爲境性，但因識體是無形的東西，難以指示故。當有了境作用之時，即可顯示這個識體，故說爲「了境爲性」也；了別那粗境的粗了別，是六個識體的作用，則名爲「了境爲相」。

這個「了境爲相」的話，亦兼顯此六種識的別名；即是特將此六種予以識名，故這即有粗境了別的意義。

三　三性分別門

三性即是善、不善、無記，其善有世俗善與勝義善解釋，已如初能變三性門中所說，茲不復贅。

善不善俱非者：乃是分別此識的性類；「善」與「不善」，容易知道；「俱非」，是亦不是善亦不是惡的東西，乃是無記。這個無記，有有覆無記和無覆無記二種。現在這前六識，三性都通：若與信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、捨、不害，十一個善心所相應，即成爲善；與無慚，無愧、瞋、忿、恨、覆、惱、嫉、慳、害，十個惡心所相應，即成爲不善；若與信等善心所也不相應，與無慚等惡心所也不相應，即成爲無記的六識。於中第六意識是作意分別的識，故通於三性。但是前五識是任運而起的識，故若善而

爲染污（不善及有覆無記）時，必定由第六意識所引導，（由於意識成爲善故，五識被引亦成爲善；由意識是染污故，五識亦被引成染污。）雖有自力他引的不同，但六識皆通於三性的。

然而，六識的三性，是同時並起呢？還是各別而起呢？在成唯識論中，有俱起不俱起的兩說：

㈠三性不俱轉說：——因五識不是一刹那俱生，三性如何可以同時而起？六個識同緣外境，不同的三性，如何可以同時並起？而且，若是五識的三性同時而轉，則意識也應同時轉三性，爲什麼呢？以五識若是由善變染的時候，必定由於意識的引導；於同一識中，同時有善不善的兩種不同之性並起，豈是正理！故六識不能異性俱時而起。然而，瑜伽論等說：『藏識一時，與轉識相應，三性俱起』，是就多念而說的。

㈡三性俱轉說：——以五識是多刹那相續，又是俱生，故三性可以俱轉。凡心緣境，而多刹那相續的時候，須經過五位的次序，這個即所謂「五心」。五心是率爾、尋求、決定、染淨、等流五種。率爾具名「率爾墮心」。若所緣之境現前的時候，能緣之心，即率爾墮入所緣的境中。於緣境的初刹那，對於此緣之境爲欲知道是何境界，乃生起希望尋求之心，這個即叫做「尋求心」。

對於尋求的境界知道之後，即能決定了解，這即叫做「決定心」。能決定了解對於所緣的境界之後，對於怨親違順等的境界，生起染污（不善，有覆）清淨（善）之心，這個即叫做「染淨心」。此染淨心相續的時候，即叫做「等流心」。（關於五心的意義，義林章中詳說。）而五識的染淨，必定由於意識的引導。（故意識的染淨心雖是一剎那；而五識的染淨心是多剎那。）

然而三性俱轉，意識在五識中，或引識成爲不善，或引識成爲善或是無記。例如眼識緣金銀等，經過率爾，尋求，決定心後，引意識成爲不善的盜心，即欲偷盜此金銀等物。不善心相續時，更聞說法的善聲，耳識緣此善聲，經過率爾，尋求，決定心後引導意識成爲善心。這時更有香境等來，若鼻識等緣此香境，那個即是率爾心等，此即是無記。故六識可以異性俱轉。這個異性俱轉之相如左圖：

眼識……率……尋……決……染……等……等……等……等……等……不善
意識……率—尋—決—染—率—尋—決—淨—等……
耳識……………………………率—尋—決—淨—等……善
俱轉

這樣五識相續，五心具足，以俱生故，可以三性俱轉；所以瑜伽論說：『若遇聲緣，從定起者，與定相應；意識俱轉，餘耳識生。』這個定中的意識是善性，聞聲的耳識，若是率爾的無記心，則二性俱時並起；二性既然並起，則三性也可以並起。但是，五識必定不是俱生的；而且俱生的五識也必不是異性的，單就六識的起滅而說，也是前後不一定的。因此或是二識俱起，或是三識四識五識俱起；而所起之識，都是異性的。五識雖必以意識爲分別依，而且引起意識，但不一定同性，此性是所依識的體類而引起作用故。所以意識若與五識的三性俱轉之時，與五識中的任何一識同境相緣；若偏注時，則和那個識同性；若不偏注，則住於無記性。

以上二說，要之前說不許六識異性俱轉，後說許六識並起，三性俱轉。而後說俱轉之義，是護法論師所說，是唯識宗的正義。

四　相應門

相應之義，前面已經解釋過；具時、依、緣、事的四義，即是此識的相應。此門所明是分別心所。然而心所之中，「受」有別種的意義，要有特別辨明的必要，故開受爲一門。

此心所遍行，別境，善，煩惱，隨煩惱，不定者，是說這六識相應的心所。心所義，前面已略示過。今更演述其三義：多種的作用，不是屬於色法等，乃是心法所有；即沒有心時，此作用也沒有。這個作用必定依着心法，這即是第一義，「恒依心起」是第一故。縱使可以依心，若沒有四種平等之義，則不能名爲心所。於心以「四義平等」與心相應，這個是第二義。由隨從於心，以心爲主故，而有別的作用。以不自在故，不能獨立，而有別的作用。這即是「繫屬於心」的第三義。故色法與不相應行，不名爲心王和心所也。

凡說心所的數目，有大小二乘不同；大乘之中，又各有異說。今單就大乘而說，則瑜伽論中，有五十三種說法；對法論中顯示五十五種；顯揚論，五蘊論，百法論，及此唯識論，明五十一種。而且論假立和別體，似頗有異說。然而小乘四十六種，大乘五十一種，要亦是普通的說法而已。

又且心所分類上，大乘小乘，也有異說；在大乘之中，瑜伽論判爲五種，唯識論分爲六類。瑜伽論的五種中，於四一切義有具有缺，如左圖：

遍行…具四一切義
別境…具二一切義

一切性　善性，不善性，無記性
一切地　有尋有伺地，無尋唯伺地無尋無伺地

五種
- 善……具地一切義 —— 一切時（有心時，無始時來不斷緣一切境時）
- 不定…具性一切義 —— 一切俱（一切俱生）
- 染污…四一切皆無　約多分說

唯識論中，分爲六類；其六類的名稱，已經顯示過，以有種類差別故，乃分爲遍行、別境、善、煩惱、不定。

「遍行」之中有五種心所，如後所說；遍行的意義，前面已經說過。

「別境」之中，也有五種心所，如後所列。這個五種心所，對於別別的境界而起作用：即是於所樂（欲），決定（勝解），曾習（念），所觀（定慧）的四時境界別別而行，故名爲別境。雖是叫做別境，並不是此五種心所不俱時而轉；不過有時俱轉有時不俱轉而已。

「善」有十一種，如後所示；善的意義已如前面所解。十一種的自性，其作用順益二世，若是和心相應，則名爲善的心所。這十一種中，除了輕安一種外，餘十種遍一切善；一切善心必定相應俱轉。因輕安只於定心中起，所以不與欲界的相應。

「煩惱」的裡頭分爲六種，如後所示。對法論中開惡見爲五種，使成爲十

種煩惱；這只是開合之異而已。以使煩惱擾亂有情的身心爲作用故，故名爲煩惱。這心所因爲是許多煩惱的根本，故也稱做根本煩惱。然而對法論中，把這個叫做「隨煩惱」；因爲是隨逐有情故，與此論所說的隨煩惱不同。

「隨煩惱」中有二十種，亦如後所示。這二十個心所，是根本煩惱的等流。所謂等流者：即是與本惑同類，被其所引而生起的意思。因隨從根本煩惱而起故，名爲隨煩惱。至於等流，並不是本惑的分位假立，故此中有假立和別體二種。忿等十三個心所，屬於假立；無慚等七種心所，屬於別體。又且這隨煩惱中，更分爲大隨惑、中隨惑、小隨惑的三種。即凡染污心（不善及有覆無記）起的時候，必定與他相應而起，因爲作用廣大故，名爲大隨惑，這即是掉擧等八種。若不是通遍一切染心，只遍於不善心，與他相應，那個作用稍微的狹小故名爲中隨惑，這即是無慚無愧的二種。若是不遍於染心，不遍於不善心，各別而起的時候，（這是約小惑互望而說的，對於大中的煩惱，不如是說。）因爲位局故，名爲小隨惑，這即是忿等十種是。那個三類及假實的圖，又如左表：

小隨惑—忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍—┐
　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　├假立
中隨惑—無慚、無愧—————————————┘

大隨惑｛掉舉、惛沈、不信、懈怠、散亂｝
　　　｛放逸、失念、不正知｝——實體

立的。

「不定」有四種心所，也如後面所明。這四種心所中，不一定如前所說的遍行心所，必須具四一切義；又不定如別境一樣，必須具一切地；又不如善心所及煩惱心所一樣，唯自性是善或是染汚；故名不定。換言之即是於前五類中，不一定攝屬於那一類之義。四種心所中，悔眠是屬於別體的，尋伺是屬於假立的。

以上所說是唯識論的意義，立心所為五十一種，分為六位。（佛教的心理作用，分類都依此法；這分類的法則，雖與世間的學說相異，然可以知道佛教研究心法之目的何在。）

這個六位五十一種心所，都是此識了境能變的相應心所；雖然都是了境能變的相應心所，若約識體別論說，則第六意識和一切心所相應，前五識各和三十四種心所相應。猶如左圖所示：

前五識（三十四）——遍行五、別境五、善十一、貪瞋癡

第六識（五十一）
- 煩惱：慢疑惡見
- 隨煩惱：
  - 大隨惑八
  - 中隨惑二
  - 小隨惑十
- 不定四

這是說相應的心所，但第六識並不是恒與五十一個心所相應，前五識也不是恒與三十四個心所相應；因六識是三性改轉三受轉易的識，所以有時與若干的清淨心所相應，有時與若干的染汚心所相應和俱起。

皆三受相應者，乃是分別此識的受俱。三受，即是苦受、樂受、捨受。這三受與五受，不過開合之異而已。三受五受的意思，在初能變五受相應門中已解釋過。現在前六識的各體，都和三受相應。故名爲「皆」。那與三受相應的所以是：㈠因六識是間斷的識體，故能轉變；因能轉變故，所以有時起欣的行相（樂），有時起慼的行相（苦），有時起非欣非慼的行相（捨），並不是只與一受相應。㈡因此六識緣境的時候，容易託境領納順違非二的境相故；所以緣順境的時候起樂受，緣違境的時候起苦受，緣非順非違的境界時起捨受。

關於三受與六識相應的俱轉不俱轉義，論中亦有兩說，這與三性的俱轉不俱轉是同出一轍的。

㈠三受不俱轉義：——前六識是同緣外境的。既是同緣外境，則相違的三受不能並起；而且五俱意識與五識所緣是同，五識若是三受俱轉，則同緣的意識，有三受俱轉之失。故三受不能俱轉。

㈡三受俱轉義：——因前六識可以領納順境違境及中容境故，所以三受可以俱時轉起。第六識不是定和五識相同，若只偏注於順違的一境時，即起苦樂之受；若不偏注於一境時，則和捨受相應。所以瑜伽論說：『藏識一時，與諸識相應，三受俱起。』

由『初遍行觸等』至『尋伺二各二』，這於前面心所相應門中，已經出示；在分類中，復把各各的心所重加顯示。在論文卷五及疏文卷六以下，至論文卷七及疏文卷七，廣釋各各心所，可以參觀本文。對於講論佛教的精神作用，是為至要的文章，因為現在篇幅有限，不能詳細的把這解釋，只好把論文舉出，略加解釋而已。

初遍行觸等即是顯示最初的偏行五種心所，舉出觸心所一法，其餘的作意、受、想、思四法，即可包括在內。這五法的一一的名義，如初能變中所釋。

此五法名爲遍行的所以：是說凡能緣的識若不起則已，假使一起，必定有所依所緣；根境識三法，互相和合。這是觸的所以。若與境和合，則心必赴境，這即是作意。由於赴趣順違俱非的境界故，而起苦樂捨的行相，這即是受。緣取境的大小青黃等分齊，這即是想。此時由於正因邪因的相違相故，乃於善惡無記的隨一法中，而起作用，這即是思。這樣無論在什麼地方也是有的。心若起時，此五法的作用必定起，此五法若不起作用，則能緣的功用不能完全。故論五引契經的文說：『眼色爲緣，生於眼識；三和合觸，與觸俱生，有受想思等。』

次別境謂欲勝解念定慧所緣事不同者，這乃是次於遍行之後，而將別境的五種心所列出。

「欲」，即是『於所樂境，希望爲性，勤依爲業。』以觀察和希望，對於境界生起希望的作用，這個作用，對於善惡無記都是希望；若希望善時，即起精進的作用，這即是業用。若隨着種子和境的勢力，任運而緣，（七八二識，及異熟六識）則不起欲。

「勝解」，即是『於決定境，印持爲性，不可引轉爲業。』無論邪說或是推理，若依着禪定修證等的力量，把這個境界審察決定；則無論何事，也沒有

疑惑的作用生起，故不能爲他法所動轉，這即是此心所的業用。若在猶豫的境界時，則不起勝解。

「念」，即是『於曾習境，令心明記，不忘爲性；定依爲業。』把已領受的境界，藏於心內，明記不忘；從此能生定的作用。若沒有親緣及疏緣的時候，於境中不起念心。

「定」，即是『於所觀境，令心專注，不散爲性；智依爲業。』乃於所觀的境中，深注一境，不汎爾而緣，故不可說爲多刹那相續緣也；這即是性的作用；由此即可生智，這就是業用。若心不專注一境時，即是汎爾而緣，不能起定。

「慧」，即是『於所觀境，簡擇爲性，斷疑爲業。』對於一切所知的境界，都是平心靜氣地簡擇其得失；能辨別決定，這即是性的作用；由此可以除掉疑惑，這即是業。用若不是在觀境中，而在愚昧的心中，則不能起慧。

『所緣事不同』者：乃是顯示五種別境的所以。因爲這個五種心所，所緣的境事多分不同，如前所釋。即於所樂的境，即起欲心所；於決定的境界，即起勝解心所；於曾習的事，即起念心所；於觀察的境界，即起定、慧的作用。若把這五種所緣的不同境事分別起來，則名「別境」。

善謂信慚愧無貪等三根勤安不放逸行捨及不害這是將第三的十一種善心所列出。

「信」，即是『於實德能，深忍樂欲，心淨爲性；對治不信，樂善爲業。』以深忍善勝解爲因（同時），而起欣慕希望的善欲之果（同時或是異時），這即是於事理的實，和三寶的德，於出世間的能；深加信願。澄濁淨穢，爲其性用；由此可以對治不信，而以信樂善事爲其業用。

「慚愧」，即是羞恥過惡之心。慚是『依自法力，崇重賢善爲性；對治無慚，止息惡行爲業。』依着尊重自身及世出世間的教法的增上勢力，崇敬賢德之人；是其性用；由此對治無慚，息諸惡行，是其業用。愧是『依世間力，輕拒暴惡爲性；對治無愧，止息惡行爲業。』依着世間的訶厭譏刺及法律等增上勢力，不親暴人，不近惡行，這即是性用；由此對治無愧，止息惡行，這即是業用。

這雖是二相各別，若善心起時，此二法無論對於何境，都是崇重善法，及輕拒惡法，故此二法，所緣的不是各別的境界；因爲二相是同境的，所以常常的俱起。

所謂「無貪等三根」：即是無貪、無瞋、無癡的三善根。「等」是顯示無

瞋無癡二法的。「善根」的意思有二：㈠生善勝故；㈡近於對治三不善根故。

「無貪」，即是『於有有具，無着爲性；對治貪著，作善爲業。』於欲、色、無色的三有，和惑業涅槃的有具，一切萬事，皆不起執着，這即是性用；對治貪着，作諸善法，這即是業用。

「無瞋」，即是『於苦苦具，無恚爲性；對治瞋恚，作善爲業。』於苦、壞、行的三苦，及由此三苦所生的水、火、怨、害等的苦具——即凡是緣於不適情的境界時，絲毫的怨念不得生起，這即是性用；對治瞋恚，作諸善法，這即是業用。

「無癡」，即是『於諸事理，明解爲性；對治愚癡，作善爲業。』對于一切的事相，都能明了，對於理體，也是不迷。是其性用；由此可以對治愚癡，作諸善法，這即是業用。

「勤」，即是精進，『於善惡品，修斷事中，勇悍爲性；對治懈怠，滿善爲業。』於斷惡修善事中，勇猛精進，這即是性用；由此對治懈怠，圓滿善事，這即是業用。

「安」，即是輕安，『遠離粗重，調暢身心，堪任爲性；對治惛沉，轉依爲業。』離掉有漏煩惱的粗重，覺着身心暢達，輕快安適，這即是性用；由此

對治定的障碍——特別是惛沉，使所依的身，轉爲安適，這即是業用。這個心所只在禪定心中生起，不是一切善心都生起的。

「不放逸」，即是『精進三根，於所斷修，防修爲性；對治放逸，成滿一切出世間善事爲業。』對於精進、無貪、無瞋、無癡的心所，防止其罪過，獲心修善，使不做惡事，這即是性用；由此乃將一切的善事，成就滿足，這即是業用。此心所是四法分位假立的。

「行捨」者，「行」是簡擇受蘊中的捨受，而顯示行蘊中的捨。即是『精進三根，令心平等，正直無功用爲性；對治掉舉，靜住爲業。』以前面不放逸的心所之力，先除掉雜染，由此乃名心寂靜分位。這個也是四法上的假立。

「不害」，即是『於諸有情，不爲損惱，無瞋爲性；能對治害，悲愍爲業。』無瞋善根的有情，于諸有情，不加損害，拔諸苦惱。此心所並沒有別體。

煩惱謂貪嗔癡慢疑惡見。這是將第四的六種煩惱心所列出。

「貪」，即是『於有有具，染着爲性；能障無貪，生苦爲業。』有和有具，如無貪的說明中所出。所謂「生苦」者：「苦」是苦果，即五取蘊；生苦即是疎用的作業。這個貪愛有四種，如前所說。

「瞋」，即是『於苦苦具，憎恚爲性；能障無瞋，不安惡行所依爲業。』

苦和苦具，如無瞋的項下所說。謂有違背自己的事情，使身心不安而爲其性；造作惡事爲業用。此心所唯是不善性攝，唯欲界有，上二界沒有。

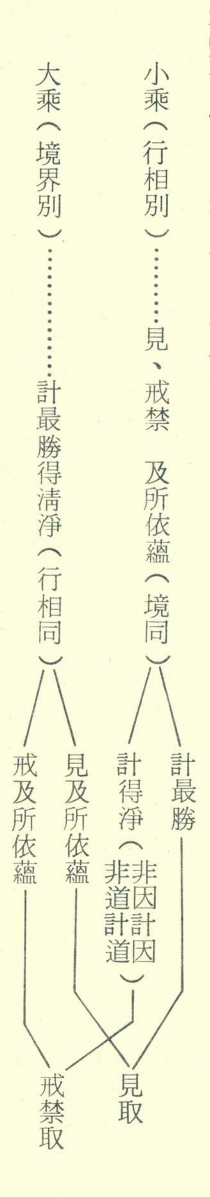
「癡」，亦名無明。即是『於諸理事，迷暗爲性；能障無癡，一切雜染所依爲業。』迷暗一切事理，即是性用；生起種種的煩惱及有漏法，這即是業用。關於種類的意義，如我癡的項下所辨。

「慢」，即是『恃己於他，高擧爲性；能障不慢，生苦爲業。』自己對於別人，生輕侮的心理傲慢的心理，這即是性用；因此生死輪迴，沒有窮盡，受諸苦惱，這即是業用。這種類的意義，也如我慢的項下所說。

「疑」，即是『於諸諦理，猶豫爲性；能障不疑善品爲業。』無論對於何事，於那個道理，總是猶豫不決，這即是性用；由此不能生起正慧，作諸善事，這即是業用。

「惡見」，亦叫做「不正見」。即是『於諸諦理，顚倒推度，染慧爲性；能障善見，招苦爲業。』這個心所即是別境中的慧心所之一分，乃是於染汚邊別開出來的（參看我見的項下）。因此更把惡見開爲五種；若依其性用的眞實道理不知，與不正見相同，合名爲惡見。由其業用不同故，別開爲五種。五種就是：身、邊、邪、取、戒。㈠身見（薩迦耶見），『於五取蘊執我所所，一切

見趣所依爲業。』即對於五蘊之身，執着爲我，及我所有者是。㈡邊見，『即於彼隨執斷常，障處中行，出離爲業。』這個心所，在身見的後面生起，執着此我，或是身體斷滅之後，此我也隨着斷滅，或是此身斷滅之後，我是常住不滅的。對於因果的正理，不能知道。㈢邪見，即『謗因果作用實事，及非四見諸餘邪執。』即是執着于前後四見，無有因果，撥無一切是也。㈣見取見，即『於諸見及所依蘊，執爲最勝，能得清淨，一切鬥爭所依爲業。』就是於一切的惡見，及見所依的五蘊自身，執爲最清淨的法，由此彼此生起鬪諍。㈤戒禁取見，即『於隨順諸見戒禁，及所依蘊，執爲最勝，能得清淨，無利勤苦所依爲業。』就是依着前面的惡見，雖沒有善惡的標準，却制定戒禁，持守不失。所依的蘊，即是自身，以自己的五蘊假身，爲最勝清淨。第四與第五的不同之處：即是第四以見爲最勝，第五以戒爲最勝。若更把大小二乘的于此二見不同之說觀之，則如左圖所示：



貪嗔、癡、慢、疑、及惡見的五種，名爲十根本煩惱。若把這個意義欲詳細地明瞭，可參看論疏的本文。今欲明白十種煩惱的分別起（分別起，即是依着邪師邪教邪思惟而起的）及俱生起，（俱生起，即是和身俱生，在果報上具足，任運而起的。）並引大小乘的異說一偈，以爲此煩惱的結示。

小乘：疑及五見，唯分別起；四通俱生，及分別起。

大乘：疑後三見，唯分別起；六通俱生，及分別起。

◎隨◎煩◎惱◎謂忿，◎恨◎覆◎嫉◎惱，◎慳◎誑◎諂◎與◎害◎憍，◎無◎慚◎及◎無愧。

◎掉◎舉◎與◎惛沈，◎不信◎並◎懈怠，◎放◎逸◎及◎失念，◎散◎亂◎不◎正知。

這是將第五的二十四煩惱列出，若把這個分別時，有大、中、小的三類，已如前面所說。

「忿」，即是『依對現前不饒益境，憤發爲性；能障不忿，執杖爲業。』對於現在的境界，心生忿恨，即是性用；手執刀杖，擊打他人，爲其業用。這個心所，是瞋煩惱中的一分。

「恨」，即是『由忿爲先，懷惡不捨，結怨爲性；能障不恨，熱惱爲業。』由前面的忿心所而起，懷恨不忘，即是性用；生諸熱惱，是他的業用。這個也是瞋的一分。

事後，大生悲悔，即是這心所的業用。此心所是癡煩惱的一分；或是貪癡的一分。

「覆」，即是『於自作罪，恐失利譽，隱藏爲性；能障不覆，悔惱爲業。』爲欲得到名譽利益之故，把自己所作的罪過，隱藏起來，這即是性用；於諸事後，大生悲悔，即是這心所的業用。此心所是癡煩惱的一分；或是貪癡的一分。

「惱」，即是『忿恨爲先，追觸暴熱，狠戾爲性；能障不惱，蛆螫爲業。』由於追想從前的事情，及現在的境界，生起狠戾之心，即是性用；施於他人以粗鄙囂張之言，即是心所的業用。這個亦是瞋的一分。

「嫉」，即是『殉自名利，不耐他榮，妒忌爲性；能障不嫉，憂慼爲業。』因爲欲求自己的名利之故，若見他人榮盛時，深生嫉妒之心，這即是性用；心生憂慼之念，無有歡欣，即是業用。這個亦是瞋的一分。

「慳」，即是『耽善財法，不能惠施，秘吝爲性；能障不慳，鄙畜爲業。』對於財法，秘置不施，爲他的性用；更懷着鄙俗的心理，只知一味的儲蓄，即是心所的用業。這個心所，乃是貪的一分所攝。

「誑」，即是『爲獲利譽，矯現有德，詭詐爲性；能障不誑，邪命爲業。』爲欲得到名譽利益之故，模仿有德的人，矯揉造作，以行欺詐，即是性用；於不應做的事情，而硬去做，即是業用。此心所亦是貪和癡的一分。

「諂」，即是『為罔他故，矯設異儀，險曲為性；能障不諂，教誨為業。』為欲使他人以自己為善人故，乃作種種的矯飾，欺騙他人，即是性用；不受別人的任何教誨，是其業用。這個心所是貪與癡的一分所攝。

「害」，即是『于諸有情，心無悲愍，損惱為性；能障不害，逼惱為業。』總之，即是對於傷害之人，無有悲愍之情，為其性用；逼迫他人，是此心所的業用。這個是瞋的一分所攝。

「憍」，即是『於自盛事，深生染着，醉傲為性；能障不憍，染依為業。』對於自己的學德或是財產等，生起憍傲之心，即是性用；不起進取之心，而生染污的諸法，即是業用。這個心所，是貪一分所攝。

以上的十種心所，稱為「小隨惑」。小隨惑的意義，如前面所顯示。此之十法，唯與第六意識相應，前五識是不與此十心所相應的，這點是要特別注意的！

無慚及無愧者：這二法是不恥過惡的心所，與善心的慚愧二心所，適得其反。是中隨煩惱。

「無慚」，即是『不顧自法，輕拒賢善為性；能障礙慚，生長惡行為業。』對于禮分教法，都不顧憚，輕蔑賢人善事，為他的性用；作諸惡事，是其業

用。

「無愧」，即是『不顧世間，崇重暴惡爲性；能障礙愧，生長惡行爲業。』不顧世間的一切見聞，只是欽崇暴惡，這即是性用；生長諸種的惡行，是此心所的業用。

「掉舉，惛沈，不信，懈怠，放逸，失念，散亂，不正知」，這八種心所，稱爲「大隨惑」。這八種的意義，如第二能變的下面所顯示，現在從略。

不定謂悔眠，尋伺二各二。是顯示第六不定的四種心所。

「悔」，也名爲「惡作」。即是『於惡作作業，追悔爲性；障止爲業。』追思從前所作的惡事，心生後悔；對於未作的事，也生追悔，即是性用；由此障心不能得定，即是心所的業用。

「眠」，具云「睡眠」。即是『令不自在，昧略爲性；障觀爲業。』使身體的作用不自在，心的作用不明白，爲其性用；由此障礙，觀慧不得生起，即是他的業用。

「尋伺」，是思和慧分位假立的心所，自己沒有別體。『尋謂尋求，令心急遽，于意言境，粗轉爲性；伺謂伺察，令心急遽，於意言境，細轉爲性；此二俱以安不安住，身心分位所依爲業。』對于一切心的作用，若是粗的，就名

爲「尋」；若是細的，即叫做「伺」，這個心所，乃是推量一切事物的心所。

「二各二」者：這個是說四種不定的意義。上面的二字，是顯二種的二，即是顯示悔眠的二和尋伺的二種，種類的各別；下面的二字，是染淨的二，即是這悔眠和尋伺的二種通於染淨。既像煩惱也不一定是染，又像信等也不一定是淨，故此四種爲不定心所。

以上略把了境能變的相應六位心所解釋已竟。

五　所依門

心心所的生起，必定以因緣依增上緣依等無間緣依的三種爲所依，廣如第二能變所依門所解說。現在就第三能變明所依。

依◎止◎根◎本◎識◎者：是明前六識皆以根本的阿陀那識——第八識——爲所依止而生起的。這三依裡頭，說因緣依及增上緣依中之共依，即以種子的賴耶爲親因緣而始有前六識的現行；換言之就是由第八識中的生果的功能——即各自的種子而生起前六識的，故根本識，是六識的因緣依，前五識以五根爲不共依。五根若由現行的第八執受着，則前五識可以說是以現行的第八爲所依，這個根本依的意思即是共依。又第六識也以第七識爲所依，第七識若以現行的第八識

爲不共依，則第六識可以說是以第八識爲根本共依。這個增上依，即是俱有依的意思。總說此意，爲「依止根本識」。

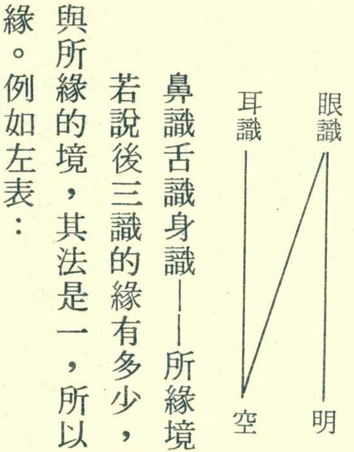
要之前六識以現行的賴耶爲共依的增上緣依。以種子的賴耶爲親因緣依。其餘的不共增上緣依及等無閒緣依的事，如前第二能變所說的意義，可以知道。

六　俱不俱轉門

俱不俱轉，是說俱時轉與不俱時轉的意思。即是論第三能變的六識現行的時候，這個六識是互相同時並起，或是不並起的義門。在疏（卷七）中說到六識俱轉門。雖然是說六識，但這一門，只就前五識而說，蓋第六識，無論於前五識起多或是一的地方，必定與牠俱轉，故沒有特論的必要。若至第七段，唯就第六識的起滅來說明，前五識的起滅就不說。這前五識，若論牠的俱轉不俱轉，則起滅自明，故第六第七的兩段，通說六識的俱轉不俱轉，亦可以說是共明六識的起滅。

五識隨緣現，或俱或不俱，如波濤依水者：是說五識的俱轉不俱轉。即是第八義門。五識隨緣現的「五識」，即是依眼乃至身的五根所生的前五識。這有五義：即一俱依色根；二同緣色境；三俱緣現在；四俱是現量；五俱是有間

斷的法。以此有相似之處，故合起來說爲五識。「隨緣現」者：這五識是隨緣現起的，以須多種緣，故不能恒時有，是以沒有五識始終沒有間斷而常生起的事。若說起緣來，眼識有九緣，耳識八緣，鼻舌身三識有七緣。列如左表：



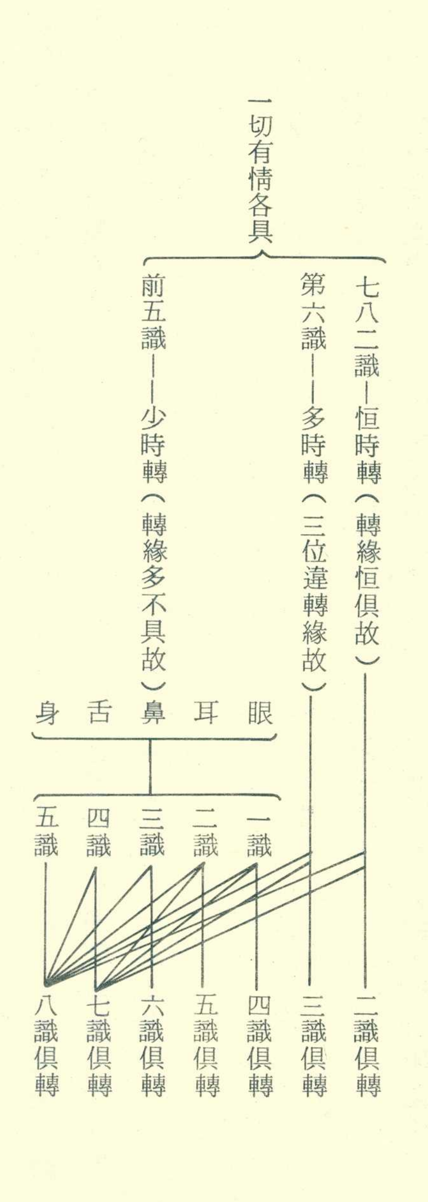
鼻識舌識身識——所緣境，作意，四種緣有依，種子。

若說後三識的緣有多少，則第六識有五緣，第七識有三緣，（以所依的根與所緣的境，其法是一，所以合稱爲三緣。約義可以說爲四緣），第八識有四緣。例如左表：

第六識
第七識
第八識

所緣境（一切法）
根本依（第八識）
種子依、作意
不共依（第七識）
不共依即所緣境（第八識）
所緣境（三境）

故前五識若具足九緣或八緣七緣的時候，馬上就可現起。所謂「或俱或不俱」者：因爲此五識，與衆緣和合方可以生起故。又因那個緣有多種，所以具緣也有漸頓。若諸識的具緣是頓時的，則諸識可以俱轉；不是如此的時候，則不能俱轉；若漸次的具緣，則識也是一二三四五的漸次生起；故所謂俱轉不俱轉者。譬如風緣，若有一種風起，則有一波發現；若有多種的風起，則有千萬波濤於海中發現。因波濤的生起，由於風緣之多少，故云「如波濤依水」。藏識譬如海水，五識猶如波濤，那個風則譬如識緣。所謂八識的俱轉不俱轉，猶如左圖所示：



七　起滅分位門

「起滅分位」，即是明轉起的分位和不轉起的分位。這個雖是第三能變的起滅門，但只說明第六識的起滅。如前所說：明前五識的俱轉不俱轉，即是明前五識的起滅分位；今明意識的起滅分位，亦即是明意識的俱轉不俱轉。

『意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。』這是明第六意識的起滅分位，是第九的義門。

意識常現起者：意識即是第六意識，乃是對于前段所示的五識隨緣現而說的。前五識是因：㈠尋伺不相應，故不能思慮；㈡由于他緣所引此識始能生起，自己是不能生起的；㈢唯外門轉，即對外界時，方可生起，故生起的時候，必須憑藉多緣；因藉多緣故，所以具緣很難，以是現行的時候很少，不現行的時候很多。但是，第六意識則不然：㈠因尋伺相應，故自己可以思慮；㈡不由他引而自己可以生起；㈢內外門轉，即對於外界的五境，也可以緣，對於內界的心法理性等，也可以緣，故藉緣因之也減少。因藉緣減少故，而具緣亦易，六識因此恒時現行，故對於前五識說爲「常現起」也。

六識雖說是常時現起，但遇違緣的時候，則不能生起；故有時間斷。這即

是無心的五位，如後面所說。因爲此識有間斷故，所以與恒時轉的七八二識不同。

除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕者：因這五無心位是意識的違緣，故意識不得生起。五位的略解如左：

「生無想天」者：無想天，是色界第四禪的廣果天中最勝的依處。若生到此天的時候，在五百大刼中，於行住坐臥之間，不起心法。外道即計此謂是眞的涅槃。因外道偏計，以想心所爲生死之因，故厭離此心所；因欲出離想故，乃修無想定，而生無想天。其實乃是「不恒行」心滅，並非涅槃。即前六識的心心所，雖然都滅掉，而加行位中，獨厭離想心，故叫做無想天，或是叫做無想事，無想果。在這個天中，第八識及染汚第七識，雖是相續生起；但第六意識只是初生與退沒的二時有，於中間五百大刼中，前六識是不生起地，感此報的叫做無想定。修這個定的時候，有微微的心所熏習，這即先是和厭心所俱行的思心所種子的不動業，感廣果天總報的第八識。初生此天的時候，雖暫且從第八識生起異熟無記的第六識；但因依着無心的無想定力之故，那異熟第六識逐滅，在五百大刼中，成爲無心，把這個無心之間，叫做無想天的別報。因此六識都沒有分位，故假立爲不相應法中的一種。

「及無心二定」者：無心二定，即是無想定和滅盡定，此二定都是滅前六識的定。「無心」二字通於睡眠和悶絕二種，這二種也是沒有六識的位子。「無想定」，即是到凡夫的第四禪的第三遍淨天，伏滅貪的煩惱，出離想的作意，把前六識的心心所都滅的有漏定。若是把想心所滅掉，則名爲無想；若能使身體安和，則名爲定。因微微的心所熏習，能防止未來的前六識現行；依此功能，乃得住於無心定，即於此厭心的種子之上假立定名。

「滅盡定」者，即是到有無學或是有學的色界第四禪，斷掉貪的煩惱；或是到無色界的第三無所有處地，將貪的煩惱或伏或滅；以止息想的作意，前六識的心心所不能恒行，並滅掉第七的染汚而成爲無漏定。因是滅心心所之定，故名滅盡定；又因在加行位中厭離受想，故亦名滅受想；若使身體安和，則名爲定。此定亦是於厭心的種子上假立，與無想定同。

「睡眠與悶絕」者：這個亦是前六識不起的分位。「睡眠」，即叫做極重的睡眠位，不叫做睡眠心所。因有心所的時候，稱爲有心位故，即是被疲羸等緣所引，前六識不起的位子。由似於睡眠的心所，故叫做睡眠位。

「悶絕」：即是第八識境的微細觸處，由於風熱等緣所引，把前六識滅掉之位，此位即叫做悶絕位。

這個五位意識不起，「除」此五位之外，意識於一切時都是常起，此即叫做第九起滅門。以上三能變到此已竟。

貳　正辨唯識

上來是明三能變的識相，把略標的「此能變唯三」等三句，廣釋已了。以下的『是諸識轉變，分別所分別；由此彼皆無，故一切唯識』一頌，是擴充略標的『彼依識所變』一句，是正分別唯識的義相。因在略標的裏頭說依於識所變而假立我法故，所以現在把識變的道理辨明；因是識變故，故只顯示唯識。解釋這一頌，雖護法安慧難陀各異其說，但現在只依護法論師之說來說明，其他的所說，參看略標的項下可以知道。

是諸識轉變，分別所分別二句，是釋唯識；由此彼皆無，故一切唯識二句，是結唯識。

「是諸識」者，是指前來所明的三能變的八識，及那相應的心所。對於心心所的自體分，或起緣用，或不起緣用，名為「轉變」。即自體分轉變的時候，叫做能緣用與所緣用。因心法的作用，須具能緣所緣，始能完全，故心法起作用的時候，必定有能緣所緣，這個即是見相二分。此見相分是所轉變；而能

轉變的即是自體分，雖然叫做能變所變，但沒有別體，只是體用相對而已。分別即是能緣的見分，所分別即是所緣的相分；見分能緣所變的境相，爲種種的分別，相分則被能分別的見分所分別。

一切諸法雖是很多，但不出能緣和所緣的二種。眼能視色，耳能聽聲，鼻能臭香，舌能嘗味，身能覺觸，意能思法，這都是心緣。一一法中有事有理，有假有實，若知緣色、聲、香、味、觸時而起思慮事理假實之法，即是能緣。倘若所緣離掉能緣的時候，則沒有所緣，要有能緣，然後才有所緣。如吾人閉眼不緣色時，則沒有色；塞耳不緣聲時，則沒有聲；乃至熟睡或悶絕意識不緣事理假實的諸法時，則沒有諸法。因此之故，假使吾人的諸識若都滅掉不起緣用，則吾人的對象，沒有一物存在。若果這樣，則可以知道：從宇宙的廣大，乃至毫末的纖微，一切諸法，唯是能緣之心所變現，離掉心識，則不能存在。（頌文是體用相對而說，故以能緣分別屬於所變；現在是攝用歸體而說的。）故叫做「是諸識轉變分別」也。

「由此彼皆無」者：是指前句所說的意義而說的。「彼」是指我法，如前面所說，一切諸法，都是能緣之心所變現。那個能緣之心，也是識體上的作用，所以若離掉識，一法也都沒有，由此義故，彼心外的實我實法，都是假有的，

不過只是能所緣的見相二分而已，離掉二分以外，沒有別體存在。既是見相二分以外沒有我法，故一切的有爲無爲假實諸法，都不離識，所以用『故一切唯識』來總結。

關于一切唯識的話，論中卷七以下有九種疑難，把九條的難問舉出，並加以答釋，即可把諸法唯識的道理成立。今把那大意略說如左：

(一)唯識所因難：——難云：成立唯識的宗旨，是因何教理呢？

答曰：教證雖多多，茲且引六經，以四個比量而證成之。

六教：

一、十地經（華嚴經）云：『三界唯心。』

二、解深密經云：『識所緣唯識所現』。

三、楞伽經云：『諸法皆不離心。』

四、維摩經云：『有情隨心垢淨。』

五、阿毗達摩經云：『成就四智，菩薩能隨悟入唯識無境等。』

六、厚嚴經云：『心意識所緣，皆非離自性，故我說一切，唯有識無餘。』

四比量：

一、極成眼識定不親緣離自色境，五識隨一攝故，如餘四識。

二、極成意識定不親緣離自諸法，了別性故，如眼等識。

以上的二量，是成立內心不能緣心外之境。

三、六識親所緣定不離六識，能所緣中隨一攝故，如能緣。

四、六識親所緣定不離六識，所緣法故，如相應法。

以上的二量，是成立心內的之境，不離於識。

玄奘三藏，依此論意，立一比量云：

是故極成色不離眼識，自許初三攝眼所不攝故，如眼識。

㈡世事乖宗難：——難云：試看世間的現事：(1)處所一定難。例如看富士山（日本的山名）的時候，眼識只在富士山的地方起，在別的地方是不起的。這個緣境有一定的處所，不能隨便任何處所都可以起，是因為有富士山的實境。若是沒有心外的實境而心得生起，為什麼在任何地方不能見到富士山呢？(2)時間一定難。例如眼識看太陽的時候，只可以在晴天的日間看到，倘在雨天或是夜中，就不能見到；這是因為有心外太陽的實境。若是唯識無境，則晴雨晝夜，無論何時，都應當看到。(3)有情不決定難。例如聚集多數之人，在同時同處看櫻花時，並不只是一人見到，諸人都可以見。這不是一人所決定，而是大家都可以見到的道理，是因為心外有實境的緣故。(4)外境有作用。若是唯識無

境的時候，則一切境界，都應沒有作用，例如生眼病的人，看見天華亂墜，或是夢中飲食等，因爲沒有實境，故沒有作用。現在的諸境，各有牠們的作用，是因爲有心外的實境的緣故。

答曰：(一)心外雖然沒有實境，但是場所是一定的。譬如夢中所見的心外的境，那個境界雖然是沒有，但所見的處所是一定的。因此所謂處所一定而必有心外的實境之理由，已不能成立。沒有心外的實境而處所是一定，有何不可？(二)時間的一定，也如前例所說，可以知道。夢中的境界雖不是實有；而緣境的時間是一定的。(三)心外雖然沒有實境，但因自他相似之業所感，故互爲增上緣而緣同一的境界；例如同業相感的餓鬼，他們的所緣，也是相同。(四)實境雖然沒有，但於所緣的境界，必定有牠的作用；例如夢中的境界雖是沒有，而煩悶、流汗、遺精等作用是有的。所以說：時處一定，多有情同緣，於境有作用；因爲是心外沒有實境，故沒有多境。若說一定是有實境，何以同緣一物，而甲乙所見的各異；丙丁感受的不同呢？

(三)聖教相違難：——難云：若心外色等實境是沒有，則在世尊的聖教中，不應當說色等十二處。既是有說色等之法，這個色等的實法，必定是有的。

答曰：說十二處，是佛的密意趣。蓋佛的說法，必定投機，故說法的時候，

有顯了直說的，有密意不直說的；說十二處即是密意而說的。所謂「密意趣」者：即是內界的六識，由於各自的種子現行之時，在那個識上，變起色等之相。色等雖似在心外而起，因是識的所變，故沒有離識。因此依着那個能生的種子，及所變的相分，乃說內六處和外六處把這個法說了之後，若是投於所對之機，他們即可得到利益。所謂「利益」，即是能悟入生空無我的意思；蓋因六識與內六根外六境和合的時候，隨那個根境而生起，即可見色乃至知法。若了知沒有見者乃至知者的常一主宰之我，則我的執情悉皆除遣；若是二乘根性的人聞到此法，即能悟入生無我的正理，證得二乘之果；這是以密意說十二處的勝利益。所以說色等十二處，並不是說在心外有實色等。又因不知心外的實色等法是沒有的，復為說唯識之教，受過唯識教的人，即能悟入諸法無我的道理。為什麼呢？因一切諸法，都是唯識所變現，似色等諸法而生起；若了知沒有實的體用，則實法的執情悉皆除遣；菩薩根性的人聞到此法之後，即可悟入法無我的道理；佛果也因之圓成。這個是說心外的諸法空無所有，即是唯識教的勝利益。十二處教，雖是密意而說；此唯識教，是顯了直說的。

(四)唯識成空難：——難云：若是因為不了知法空故，乃說唯識，則識也應當沒有。

答曰：誰說法空即是一切諸法都無所有，連識也是空無？須知現在所說的「法空無我」，乃是爲一班凡愚之人而說的，要他了達執着固定的諸法，都是無有。這是遣除心外定實的偏計所執，並不是說根本後得二智的境，及心內的事理依他圓成等法空無，名爲「法無我」。故說唯識教，也無憂其爲偏墮于空的。

㈤色相非心難：——難云：若是色等也以識爲體，則色相應當沒有形礙；然而有形之物，何以成爲唯識呢？

答曰：其色相者，是從無始以來妄執有形；且因熏習故，虛妄分別的熏習勢力，復似色相生起，故色法不是心外的實境。

㈥現量爲宗難：——難云：色等外境，因是現量故，可以分明證知；現量所知道的，是眞實不謬的境界。若是沒有外境，則爲什麼緣現量色等的時候，而有覺知呢？

答曰：現量雖是不謬，但五識證知現量的時候，只是心內的相分，沒有執爲心外的實境；執爲實色的，是後意識的妄分別，而不是現量。故覺知色等生起，心外實境，是沒有理由的；例如夢中所緣的現色現聲等，雖是生起覺知，而不是實境。

㈦夢覺相違難：——難云：夢中的境界，雖可來例覺時的境界；但夢境覺後，那個妄境可以知道。覺時的境界，若不是實境，則也應當知道那個是不實的境界；然而，覺時的境界，不能知道牠是虛妄，那裏能夠與夢境相例呢？

答曰：夢境若是沒有覺醒，自己並不知道牠是妄的；知道是妄，是在覺後而知道的。現在覺時的境界，也是這樣。若是到了豁然大覺的時候，也可以知道牠是妄境；凡愚不知道這是心內之境，執着以爲實法，是因爲尚在生死長夜之中是因眞覺菩提的知見，還沒有開的緣故。

㈧外取他心難：——難云：外界的色等，雖是沒有實體，爲識所變現；但他人的心識，在自心之外是有體的。若說不緣心外的實境，則他心自己不應當緣；然而他心智即是緣他心之智。既是緣他人之心，即是緣心外的實境，不能說是唯識。

答曰：他心智雖是緣他人的心識，這個不是親緣，只是在自心中緣那所現起的他心之影像，尚不出於自心的範圍之內。這個仍不失爲緣心內之境。

㈨異境非唯難：——難云：雖不是親緣外境，但在自心之外，若有他心的異境，一定不是唯識。

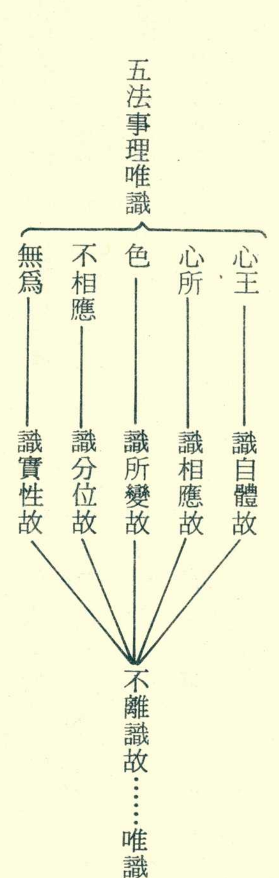
答曰：所謂唯識者，不是單獨一個人的心識，十方世界無數的凡夫，無量

的聖者，都在其內。雖然有無數量的凡夫聖人，但人人都是識唯的，離心之外，一法也不能存在。甲者所緣一切諸法都是不離識心，乙者所緣也是一切諸法不離識心。復次，唯識是因凡愚的迷情，執着外境的諸法眞實存在；爲簡遮我法故，乃說諸法不離識心。一切諸法雖是很多，若把牠分別起來，不出於五種：即是心王、心所、色、不相應、無爲。前四種是顯示諸法的事相；第五的無爲，是諸法的理性本體。事相中的前三，是種子所生的實法；第四的不相應，是依着實法的區分或位置而立名的假法。實法之中，前二是緣慮作用的心法，第三是質礙作用的色法。心法之中，第一的心王是主體，第二的心所是屬伴，這個五種，叫做五位。如左表：

- 五位（百法）
  - 事相
    - 實法
      - 心法（緣慮）
        - 主……心王（八法）
        - 伴……心所（五十一法）
      - 色法（質碍）……色（十一法）
    - 假法……不相應（二十四法）
  - 理性……性無爲（六法）

以上雖是五位之法，但皆不離識心，故是唯識；這樣以不離識之義談唯識故，所以總稱爲唯識。何故說爲不離識心呢？因心王是識的自體，心所是識的相

應，色是識的所變，不相應是識的分位，無爲是識的實性。這五位又因各各別談唯識，故又叫做別門的唯識。如左表：



若這樣的辨明，雖有他心的異境，因爲人人各自唯識，故不與唯識的宗旨相違。又心內之法，雖是千差萬別也不違唯識的教理。唯識只是把心外的實我實法遮掉而已。

以上略把九難義的大旨說了一說；至於詳細的意思，參看唯識論疏，及二十唯識論疏可以知道。

叁　通釋妨難

上來把唯識無境的宗旨已經成立；但關於此點，尚有種種的妨難，這個即

是違理難和違教難的二種。因此之故，下面七頌，乃把這個通釋——即是把略標的「由假說我法，有種種相轉」的二句辨明。就中初通違理難，後釋違教難。

甲　釋違理難

此中先有種種的分別，即是通釋心心所的生起之緣由，後再解說諸有情的生死相續之緣由。

心法生起緣由

心心所的生起，是託那個所緣而生的；若只有內心沒有外境，則什麼爲那個所緣之境？如此則內界的諸分別心還生起嗎？因這樣的作難故，乃以頌文把這個通釋，而顯示心法生起的緣由。

由一切種識，如是如是變，以輾轉力故，彼彼分別生。這個偈的前三句，是明能生的緣由，第四句是明所生的分別心。前三句中，初二句是明因種子故，始生分別；後一句是明因緣現行故，始生分別。前者是親因緣，後者是增上緣。

凡諸法生起的時候，其緣共有四種，現在略把他說之如下：

㈠因緣：——關於有爲法的生起，有最親密的關係者是眞原因，這個雖是叫做「緣」，但對於果上不是助緣，此因即是緣。這個有二類：即是種子和現

行。種子即是在第八識中伏着，由此生起色、心，三性等各自的現行，及引導自類的種子；這個即是種子生現行，種子生種子的因果之時，能生是種子。現行即是七轉識的三性等各自之現行，此現行能熏生種子；現行薰種子的因果之時，能薰的是現行。（現行薰種子，種子生現行的意義，上面已經說過。）

㈡等無間緣：——是開導後時的自類心心所之緣，即是爲後心續起之緣。若是前心消滅之後，苟不留後心之位置，則後心不能生起，故前心須爲後起心之緣。那個前面的心心所，和後起的心心所，體用齊等，沒有間隔，故叫做「等無間」也。

㈢所緣緣：——是心心所的所慮所託，即對境的時候，爲心所現起之緣。凡心生時，必起緣慮的作用；仗託被緣之境，心始得生起。若沒有所緣之境，則心一定不能發生，因所緣之境，爲心法生起的緣，故叫做「所緣緣」。這個有親所緣緣和疎所緣緣的二種：親所慮所託者，叫做親所緣緣；疎所仗的本質，引起親所慮託者，叫做疎所緣緣，種類的分判如左表：

親所緣緣
- 相分 —— 有爲
- 後二分的境 —— 有爲
- 眞如 —— 無爲

疏所緣緣｛他識所變
　　　　　他身所變

(四)增上緣：——即是屬於諸法的生起，有生起的助力，或沒有障碍的有體法。如前面所說的三緣，雖也可以叫做增上緣，但因是各別而立故。除掉前三緣生起的果法之外，其餘的有爲無爲諸法，若與生起法以助力，或是不障礙他生起時，都是增上緣。只是不障，雖不能爲生起之緣；但是若有障礙的時候，一定不能生起。所以不障，也可以說是那個生起的疎緣。

以上四緣中，等無間，所緣緣的二緣，只限於心法；因緣，增上緣的二緣，色心諸法都可以生起。所以色法，依着因緣增上二緣生起；心法完全藉因緣生起。（心法四緣中的所緣緣，親所親親雖然必有，但疎所緣緣，是有無不定。）又若把這個四緣分做「親因」和「助緣」：則因緣是親因，其餘的三緣，是增上的助緣。（更明十因與四緣相攝，及五果對於四緣十因的所得，如論八以下所說。）

「一切種識」者：即是第八識。以此識中所伏的種子，能發生一切諸法各自現行的作用，故名「一切種識」。此種子是第八識體的作用，以用從體，故這樣稱。

「如是如是變」者：「變」即轉變，是說發生能從未熟的位轉變到已熟的位；那個轉變的種子衆多不一，故重說如是如是。這個即是分別心生的親因。

「展轉力」者：即是現行諸法彼此互相展轉之義，甲助乙，乙資甲，互相扶助而成勢力。（展轉之義：有次第展轉與互相展轉二種，現在是互相展轉。）這個乃是分別心生的助緣。假使內面雖有親因的種子，若外面沒有助緣，分別的心法不能生起，助這個心法的，即是現行的展轉力。這樣對於分別心的果，把種子作爲親因，現行作爲助緣泛說之：若以四緣細辨的時候，則種子生現行的心心所，是因緣，所緣緣，增上緣的三緣。即各各於生自果的名言種子點，作爲因緣；第八識及第六識託緣之點，是爲所緣緣；又於不是自果的他心心所生起的時候，與有助力，（如根種望識等）。或沒有障碍，（如甲識的種子望於乙識等）這即是增上緣。那個現行的心心所，展轉相望，成爲所緣緣，等無間緣，及增上緣的三緣；即自他身相望時候，成爲所緣，增上的二緣；一身中自他識相望的時候，也成爲所緣，增上的二緣。（成增上緣雖是一定，成所緣緣並不一定），自識前後相望，成爲所緣增上的二緣（所緣緣限於第六識）；望於自識的後心，是等無間緣。

這樣，以種子和現行爲能生活的緣由，故因緣和合的時候，種種的分別由

此生起，故說為「彼彼分別生」。彼彼是顯示種類很多的意思；分別乃是有漏心的異名，是總稱現行的八識及其相應的心所的。現在關於有漏心法生起的緣由既已明瞭，那麼無漏心的生起，也和有漏相同，是由種子的因和現行的緣而生的。既以內心的種子和現行為緣，故心外雖沒有實境，而心心所的生起，不是毫不可能的。

有情相續的緣由

有情於三界中生死相續流轉不息，是由於善惡的諸業所感；造業是由於貪瞋等煩惱；起煩惱是由於外界的順情違情的實境；緣心外的實境，起貪瞋等煩惱，造種種的業，由此成為生死相續。若是只有唯識，沒有心外的實境，則緣何境起惑造業而得生死相續呢？這是唯識違理二難中的第二難。頌文釋此疑難並明有情相續的緣由說：

由諸業習氣，二取習氣俱；前異熟既盡，復生餘異熟。前二句是明相續的緣由，後二句是明相續的形相。

「由諸業習氣，二取習氣俱」，解釋這二句的意義，論中有四說：

㈠約福等二業的種子和相見等所薰的種子而說。（把福，非福，不動三業——即有漏的善業不善業的種子。叫做「諸業習氣」；把相見分等所薰的諸法，叫做「二取習氣」。前者是業種子；因感有情生死的異熟果增勝，乃成為增

上緣；後者是名言種子，是生異熟果的親因緣（名言種子業種子，參看明唯識相中所說。）由於諸業習氣的緣，和二取習氣的因，同時而有，互相扶助，故異熟的果報始得生起。

㈡約攝論所說的名言：我執，有支的三熏習而說。招三有異熟的業種子，即將成業種子之是有支習氣，這個叫做「諸業習氣」；爲諸法親因緣的名言氣習，以及執我我所而使自他差別，由此被熏成的我執習氣，這個叫做「二取習氣」。

㈢約十二有支的惑業苦而說。

㈣約分段變易的二種生死而說。能感二種生死之因，是有漏無漏的二業的種子，這個叫做「諸業習氣」；感生死的緣，是煩惱所知的二障種子，這個叫做二取習氣。招分段生死，是以諸有漏的善惡業爲因，煩惱障爲緣；招變易生死，是以諸無漏的有分別業爲因，所知障爲緣。雖是這樣解釋，但現在且約十二有支的惑業苦把這個意思來說明。

十二有支，即是：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，這個亦叫做十二緣起，即是有情生死流轉的緣起。

㈠無明支：是與第六意識相應，能造善惡業的愚癡無明。此有二種：一異

熟愚；二眞實義愚。異熟愚，是說：迷於眼前異熟的粗果，不了苦相之人。眞實義愚，是說：執着人天的果報，謂爲眞樂，不能了解有漏皆苦的諦理實義之人。由異熟愚故，發非福業；由眞實義愚故，生福業不動業。正發業時，是分別而起；若俱時生起，是資助發業的。

㈡行支：由前面的無明支所發的福，非福，不動三業，以第六識的相應思爲體。非福業，即不善業；福業，是散善；不動業，是定善，俱是有漏業。（業有順現、順次、順後三種；順次順後的業中，又有總報別報及總別報業；現在只取順次順後的總報業，和總別報業。在行支中，順現業及當來的別報業是不取的）。非福業感惡取果，福業感欲界的善趣報，不動業感上二界的果報。

㈢識支：是未來三界的總報果體，爲生眞異熟第八識的種子。

㈣名色支：除了未來的第八識，六根，觸，受以外，可生其餘的異熟無記的五蘊之種子。

㈤六處支：爲能生未來異熟無記的眼、耳、鼻、舌、身、意六根處之種子。

㈥觸支：爲生未來異熟無記的觸心所之種子。

㈦受支：爲生未來異熟無記以受心所之種子。

以上識等五支，是能生異熟果報的「名言種子」；因這些種子力量薄弱，

必須藉行支的資助。其行支的種子即是「業種子」。

(八)愛支：是與第六識相應俱生的下品貪愛。

(九)取支：是與第六識相應俱生的上品貪，及一切煩惱。

以上愛取二支，名爲「潤生惑」。前面所說的能資助的行支，及所資助的識支等六識的種子，雖是招感當果之法，但不蒙其他的潤澤之緣的時候，則不能感果；譬如米穀等種子雖在地中，若不受雨露等的濕潤，則不能生芽，必須受牠的潤澤之後始能發芽；六支的種子也是如此，要蒙到潤緣之後，方能生現果。這個「潤緣」，即是愛取二支，是在命終的時候，自己所起的下品貪愛，貪愛自體與境界，由此愛水將六支的種子溉潤，此位即叫做愛支。這樣貪愛相續不絕，終至生起上品貪等諸煩惱，數數地浸潤六識的種子，此位即叫做取支。那個潤位的二支，數數浸潤，也正如米穀等種子的發芽，必須要勤加灌溉一樣。

(十)有支：即是行等的六支種子，愛過愛取的潤緣之位。這個潤緣受過之後，感招當果的力量即可滿足決定，此果即叫做有果，由此義故，名爲有支。其體即是行等六識的種子。

(土)生支：即前面的有支，在母胎中託生初刹那的果報生；在這個果報的五

蘊還未衰老之前，總名爲生支。

㈢老死支：由苦果的衰變以後，至死滅位爲止，總名老死支。以上生、老死二支，是前面識等五支的現行；這個二支的名言種子，即是識等五支。故識等五支和此二支，只有種子和現行的分別。然而在種子位，差別相難知，故於當果的位中開爲五支；在現行位中差別相易了，故合爲二支。

這個十二支，在成唯識論中，合爲能引、所引、能生、所生的四支；在瑜伽論中，爲牽引因，生起因及所生果的三支。現在列表如左：

唯識四支
- 能引支——無明，行……能引發識等五果的種子故 —— 因
- 所引支——識至受……爲前二支所引發故 —— 果
- 能生支——愛，取，有……能生近當果的生老死故 —— 因
- 所生支——生，老死……爲愛取有的勢力所生故 —— 果

瑜伽三支
- 牽引因——無明乃至受…引當來生死的苦果故…未潤位 —— 因
- 生起因——愛，取，有…能生近生死果故……已潤位 —— 因
- 所因生果　生，老死……是牽引生起二因之所引生故 —— 果

二論因果的配當各有不同：蓋唯識約異熟非異熟的因果而說，瑜伽約正熟非正熟的因果而說故。合之則如左表：

無明，行——能引支
識等五支——所引支　　牽引因
愛，取，有——能生支——生起因　　因
生，老死——所生支——所引生——果

要之這個十二支中，前十支是因，後二支是果。這十因二果，必定不是同世而是異世的。若約過現門說：則十因是過去世，二果是現在世；若約現未門說：則十因是現在式，二果是未來世；這個叫做「二世一重因果」，與小乘所說的十二緣起頗異其趣。小乘所說的是「三世兩重因果」。所謂「三世兩重」者：即是無明，行二支是過去的因，識等五支是現在的果，這是一重因果；愛，取有三支。是現在的因，生老死二支是未來的果，這又是一重因果。而且過去的無明（惑），行（業），和現在的愛，取（惑）有（業）同是惑業，爲能感之因；現在的識等五支，和未來的生老死二支，同是所感的苦果；這樣乃成爲三世兩重因果。因能遮去斷常二見，故生死輪迴於是乎無有窮盡。

問：如小乘所說，建立三世兩重因果，則過去之前又有過去，不能窮其始；未來之後又有未來，不能盡其終。這樣類推，乃能將輪轉無窮的道理顯現。爲什麼呢？因現在的因前是有果故，那麼在過去的因前也應當有果，好酬過去

之因；現在的果後是有因故，那麼在未來的果後也應當有因，以引未來的果。若能大乘所說的二世一重，不是不能顯現這樣的道理嗎？

答：大乘所說的二世一重因果，因能離斷常二見，故足以顯示生死輪轉無窮的正理。何以故？是因說十支爲因故，有情自然不起常我的執着，因是過去的因所生故；又說二支爲果，故有情不以爲斷滅，必定要招未來果故。既是有因，則因必招果；既是有果，則果必是因所感。假使因果感赴的道理是必然的，則就過現相望的十因二果推溯，知道過去際是無始的；就現未相望的十因二果觀之，知道未來際是無終的。如彼所立的三世兩重因果，豈能免於重複？若因前際迷故，乃說過去的二因，尙更有迷於前前際者，豈不是要說再過去的因嗎？又因迷於後際故，乃說未來的兩果，尙有迷於後後際者，豈不是要說再未來之果嗎？這樣前前後後的重複，若說以前後際的類推使他知道，則以二世一重的過現門現未門類推，也足以知道。由此我們知道：二世一重的因果，其理極成！

以上所明的十二有支，若把它總攝起來，不出於惑、業、苦的三種。惑是發業潤生的煩惱，即是無明、愛、取三支；業是由煩惱發生，即是招感未來有漏善惡的諸業，這個乃是行支，及有支的一半；（爲行支所潤的一半）苦是業所感招的三界果報，這個乃是識名色六處觸受生老死，和有的一半。（識等五支所潤的一半）三種之中，「業的種子」，頌文叫做「諸業習氣」；「惑」和

「苦」的種子，叫做「二取習氣」，惑是能取，苦是所以故。這三法的習氣是親因助緣，能感生死的果報：即苦的習氣，是果報的名言種子，是親因緣；但雖然是親因緣，因爲它的力量薄弱，故若不借用他的力量資助，則自己不能生起，資助苦果生起的，即是惑，業二法的習氣，因此起惑業熏習種子。這個惑業的習氣資助苦果使它生起乃是增上緣，因爲惑業苦的三習氣是同時的，而且互相資助招感生死的果報，故說「由諸業習氣，二取習氣俱」。

「前異熟既盡，復生餘異熟」者：雖然惑業苦的三習氣相助而能感生異熟的果報，但業習氣的勢力是有限的。名言種子是生自果的種子，故祇是能生自果；但業種子是助他爲增上緣，故一度助他感果的時候，那個勢力也遂即窮盡，能感的業力既是有限制，故所感的異熟果也是有盡的。能感的業力雖是有盡，但因其他的業種又成熟故，由那個業力，復生其餘的異熟果。「餘異熟」是指後面的異熟果。這樣前果既盡，後果復生，生生不已，展轉相續，因此生死的流轉，沒有窮極。

如上面所解說的，有情的生死相續，都以內心的種子爲緣由；唯識雖沒有心外的實境，但也不是絲毫不可有的。

乙　釋違教難

此中先釋若沒有境，則教說的三種自性不能成立難；次釋若沒有識，則教說的三種無性不能成立難。

三種自性

在解深密等經中，有說遍計所執，依他起，圓成實的三性；然而若只有內識沒有外境的時候，但依他的一性就好，何故要說三性呢？因有此難故，頌文乃把這個解說如下：

> 由彼彼遍計，遍計種種物；此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生；圓成實於彼，常遠離前性。故此與依他，非異非不異，如無常等性；非不見此彼。

這個三頌之中，初二頌正辨三性，次三句明三性的不一不異，後一句明依他圓成證到的前後之境。

「由彼彼遍計，遍計種種物；此遍計所執，自性無所有。」這一偈是明遍計所執性。此偈的解說，難陀分為遍計與所遍計二門；護法安慧分為能遍計，所遍計，及遍計所執的三門。難陀謂第一句的明能遍計，其餘的三句是明所遍計：所遍計的種種物，即是實我實法；在所遍計之外，沒有別立遍計所執一門。

護法安慧則以第一句是明能遍計，第二句是顯示所遍計之境，後二句正說遍計所執的實我實法都無體性；這是護法安慧在能所遍計之外另立遍計所執的緣由。「由彼彼遍計」，是明能遍計的虛妄分別。「遍計」，即是周偏計度的意思，因爲遍緣一切的境界，而又計較推度是我是法故。這個遍計心的品類，衆多不一，故云：「彼彼」。實際上說起來：周遍計度只限於第六識，第七識只有計度的意義，而沒有周遍的意義；然因是遍計的種類故，也可以說是遍計。關於能遍計的妄執心的識體，安慧通於八識，因爲八識的三性（善、惡、無記）都是有執故（因位的無漏心，尚是有執故）。護法難陀通於六七二識的一分，因在攝論中有說：『唯意識是能遍計，有分別故。』蓋因有計度分別故，乃成爲能遍計。如前五識及第八識，因爲沒有計度執着，故不是能遍計。關於護法安慧的立破，如識論卷八中詳說。現在乃於護法安慧的所立上，把那個二執的俱生分別，顯示如左表：

護法
我執：分別起、俱生起
法執：分別起、俱生起

前五識　第六識　第七識　第八識

安慧
我執：分別起、俱生起
法執：分別起、俱生起

二執相應唯六七，五八無執護法宗；
法五六八我六七，諸識有執安慧宗。
因爲能遍計心與遍計所執的實我實法同時而起，故能遍計心由此乃成爲執着。

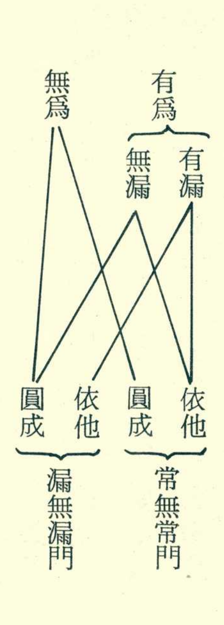
「遍計種種物」，是顯示所遍計的境界。「遍計」三字爲能遍計的行相；即前句的遍計爲心體，此句的遍計乃是那個心體上的行相。「種種物」正是所被遍計的境界，難陀以此爲實我實法的無體法，故此所遍計，即是遍計所執法。護法安慧把這個作爲依他的有體法，把蘊界處等的依他起法執着不捨，而成爲種種的我執及法執。圓成眞如，雖相傳也說是所遍計法，但不是親所遍計。

「此遍計所執，自性無所有」者：上面所顯的，是難陀所計的實我實法之種種物，及護法安慧於種種的依他起上所起之我法二執，此二句是正明遍計所執性。於中安慧說：似能取所取而現的見相二分，也攝於遍計所執之中。護法只謂於見相二分上起我法時，所起的妄情，即是實我實法之相，這個稱爲「常情現」或是「中間存境」。譬如看木樁，誤以爲人，木樁比如所遍計，看的人比如能遍計，那時現於眼前的人影比如遍計所執；因爲這個遍計所執自性都無所有，故說爲「自性無所有」。

「依他起自性，分別無所有」者：乃是次明依他起性。色心諸法，都是依託其他的衆緣而生起的，故名爲依他起。衆緣即是四緣，心法通依四緣生起，色法乃依因緣，增上二緣生起；因此把由緣所生的八識心王心所及見相分，都說爲依他起性（約護法意說）。不相應法，雖沒有別體；若在用中立於緣生的色心上時，亦攝於依他起中。「分別」即是虛妄分別，名爲有漏雜染法。無漏清淨的有爲法，雖也是依他起性，但也有爲後面的圓成實性所攝的意義；現在只說染分的依他起性。或謂分別即是緣慮的異名，總而言之：不外乎染淨漏無漏的諸心心所。如色法等，雖不是心心所，但也不離心心所，故也是分別中所攝；所以漏無漏的心色諸法，都是分別。廣而言之：一切染淨諸法，皆可以說是依他起法，而且這個「分別」二字，若屬於上一句，則是所生之法；若屬於下一句，則是能生之緣。「緣所生」即是衆緣所生起之略。現在略釋依他起已竟。

「圓成實於彼，常遠離前性」，是明圓成實性。「圓成實」，即是眞如。因眞如具足圓滿成就眞實的意義，故名爲「圓成實」。「圓滿」是顯體的週遍之義，乃簡別諸法的自相而言；自相唯局於法體，但眞如是週遍一切有爲法的。「成就」即是無論於何時何地，無不成就具足，其體常住，即簡別共相無常

苦等，以共相不是常住；但眞如是常住無變的。「眞實」即是諸法的眞實體性；顯那個體性並不是虛妄，簡別小乘所談的虛空，及外道所計之我；因爲他們所計的都是虛妄，而不是諸法的實性，眞如的本體，不是虛妄而是眞實。蓋眞如具圓滿成就眞實的三義，故叫做「圓成實」。這個解釋，是就常無常門的圓成而說的。凡圓成實，都有常無常門及漏無漏門二種，即以常住和無常，分爲依他圓成二性，而名爲「常無常門」；以有漏和無漏，分爲依圓二性，而名爲漏無漏門。今列如左表：



圓成雖有二門，但現在所說的圓成，是常無常門的圓成——眞如。「如彼常遠離前性」者：「於」是「依」的意思；「彼」是指次前的依他起性；「常」，是恒久的意思；「遠離」是無的意思；「前」，是指最初的遍計所執。因爲這個圓成實性，依於依他起性中，於一切時，離掉所執故。所謂「於彼」者：即是顯圓成和依他的不即不離之義。因依彼故。不是隔離爲二，因彼此不同

故，又不是合而爲一，這個與辨中邊論的「此中唯有空，於彼亦有此」（此指依他，彼指圓成）。二句相同。「常遠離前」一語，是顯示依他不是空無所有，及恒離所執的即是圓成實。而更說「性」之一字者：乃顯惟空所執不能成爲圓成實，由二空所顯的始是圓成實；即以觀智將遍計的妄執遮遣時所證到的眞理，這個叫做圓成實，亦叫做二空眞如。然雖說爲二空眞如，但眞如的本體並不是空的，只是從能顯方面而說所顯的理是空的，以觀智除妄執而顯眞如的道理，猶如以清風拂迷雲，然後月光始能明亮。

以上所明的三性，約而言之：依因緣而顯現的諸法名爲依他起性，諸法的實體名爲圓成實性，把諸法誤認爲實我實法者是遍計執性。因此乃知道：依他圓成，是由悟心觀察的，乃是正當；而遍計是由迷心觀察的，所以是誤謬。

「故此與依他，非異非不異，如無常等性」者：是明三性的不一不異。「故」是指前面的「圓成實與彼」一句；「此」是指圓成實性。這個圓成與依他，即是實體與現象，因爲象即是體的象，體即是象的體，故沒有別異；此即名爲「非異」。然雖不是別異，但因體象有別，而有爲無爲又是不同；故名爲「非不異」。此不一異的道理，如前面的「事理不即離」之下所說，茲不復贅。「如無常等性」，是顯示不一不異的譬喻。依他圓成的不一不異，猶如色

等諸法與無常無我等共相的不一不異。因無常等即是常等之無常，故沒有別異；雖然沒有別異，恒因色等是自相，而無常等是共相，故不能全是同一的。以這個道理，即可將依圓的不一異之理顯現，故說「如無常等性。」此頌文雖是正明依他的圓成的不一不異：但不是單明依圓的不一異；若三性相望時，亦可成爲不一不異。蓋三性不是全然隔離的三種物體，在一一諸法上，皆可以說是有三性。現在且舉一法以說明之：譬如一種青色，若依着種子的因緣及其他的增上緣生起時，即是如幻假有的依他起性；若下一個誤謬的觀察，執爲固定的實在青色，因妄執之情故，固定的實在青色於是顯現，這即是遍計所執，若在青色的顯象上，常使遠離固定實在等妄執之相，而顯其所依的實體，這個實體即是圓成實性。雖然在一法上的三性沒有別體，故不是定異；但遍計是在妄執的方面而說，依他是在因緣所生起的方面而說，圓成是名眞實的本體，故亦不是定一。所以論中說：『應說俱非（非一非異），無別體故（非異）；妄執（遍計），緣起（依他），眞義（圓成）別故（非一）。』

「非不見此彼」，是明依他圓所證的位子之前後，此句甚巧，一「見」字可以使通二處，乃有「非不見此而見彼」之意。「見」字是指證見的意義，約無漏的覺悟智親自證到而說。至於依他圓成所證之前後，是先證圓成實，然後

再了達如幻的依他；若圓成的眞理沒有證，則不能如實了達如幻的依他。爲什麼呢？因爲證圓成實是根本智，了依他起是後得智故。「後得智」的意義即如字面所顯，是在根本智之後而得到的智。在凡夫位雖也緣依他起，但因第七識的我法執恒行不息而將依他的如幻覆障，故不能如實的了達依他；若二空的觀智生起，而將能障的妄執除掉時，依他如幻的道理方得顯現。除妄執的觀智，即是證圓成實的根本分別智，故無分別智先證圓成實，然後後得智方能了達如幻的依他。所以厚嚴經中說：『非不見眞如，而能了諸行：皆如幻事等，雖有而非眞。』

上來的三頌之意義，要而言之：是說遍依圓的三性沒有別體，不可分離之法——依他起是識相，圓成實是識性，遍計所執是於識上所起的增減妄執之相——故教中雖說三性，若皆不離識，則於唯識的道理不相違背。

三種無性　三種無性者：即是相無自性；生無自性；勝義無自性。換言之，則是諸法皆空；「無自性」，乃是空的意義。前段的三性因不離識，故說不違唯識。若唯識有三種自性，何故在般若經中又說「諸法皆空」呢？既是諸法皆空，即是三種無自性，云何能說「只唯有識」？這是唯識違教二難中的第二難。頌文解釋之如下：

即依此三性，立彼三無性；故佛密意說，一切法無性。初即相無性；次無自然性；後由遠離前，所執我法性。

此中初頌四句，總說諸法無自性，並釋其所以，後頌的四句，乃把這個各別的說明之。

「即依此三性，立彼三無性」者：如般若經等所說的「諸法皆空」，即是三種無自性，如其次第立相，生，勝義的三無自性；故三無自性，其體並不離三自性——表門是三性，遮門是三無性。

「初即相無性」者：乃是釋「相無自性」。「相無自性」，是依遍計所執性而安立的。「相」即是體相，「遍計所執」只是妄情當前而已；其實體相都無所有，故說「相無自性」譬如空花，只能現於病眼之前，其體都無所有。

「次無自然性」者：是釋「生無自性」的。「生無自性」，乃依依他起性而安立的。「生」即是緣生，乃是衆緣所生的略語。（有時雖說爲自然生的「生」；但緣生的「生」較好。「自然生」者：乃是不待衆緣，本來自然固定確實之謂。）此衆緣所生的依他起法，不是自然所生之物；因爲是虛假，則沒有確實自然之性，故叫做「生無自性」，譬如幻事的虛假，並沒有固定確實的法故。

「後由遠離前，所執我法性」者：這個是釋「勝義無自性」。「勝義無自性」，是由圓成實性而安立的。「勝義」，即是殊勝的境義（「義」是義理，乃對境而說的）。因圓成實的自身殊勝，而又爲根本無分別智的對境，故說爲「勝義」。此勝義即是圓成實性，乃由遠離遍計所執的我法而顯現的，因離衆相，空我法執，故名「無自性」；譬如由於虛空的諸色法空掉而被顯現者一樣。

以上的三種無自性中，初的相無自性，即是遍計所執，其體說是空無；但生與勝義二無自性，依圓的法體不是空無。如此則無自性是說的什麼呢？古來有執空與體空的二說：今把這個意義略爲述之，不知可否？請加以批評！

㈠執空義：——謂後二的無自性也和相無自性一樣，同名遍計所執。即將依他作爲自然確實之法，若把自然確實之法空掉，即是生無自性；圓成是由於所執的我法空掉而顯的，故沒有所執，即是勝義無自性。爲什麼呢？因爲依圓的法體若是有的，則不能名爲無自性；若是空的，則墮於偏空，不能說爲中道了義，故識論卷九中說：『無如妄執，自然性故。』疏九也說：『非無後二性，但無計所執。』義林章中說：『依依他起上無遍計所執，自然生故；說生無自性』，乃至說『三種無自性，皆依遍計所執』。

㈡體空義：——後二種無自性，名爲依他圓成的法體，依圓乃是中道有法。

因爲不是偏有，故有中同時也有空義。空義：若在依他法體中，說爲「如幻虛假空」；在圓成的法體中，說爲「無相空寂空」；這個即是「無自性」。相無自性，既是就所依的遍計名爲無自性，後二種無自性，爲什麼不各名其所依的性？因此頌文中說：『即依此三性，立彼三無性』。若是各名其所執，則非依三性。論九中又說：『假說無性，非性全無』，若名所執，則不能說爲假說。而且性若全無，則爲何又說無呢？又如深密瑜伽等經論中，三無自性，各各皆舉別喻，若各名所執，一喻即足，何故要舉三喻呢？

執空體空二說的意義大概如是。至於依據論疏的意義批評其可否，從來多取體空的意義：雖然，不可單取體空之義，二義並存較好。若是只取體空的意義，則執空義所引證的諸文難以解釋。如論九解釋生無性時所說：『此如幻事，託衆緣生，無如妄執，自然性故。』前二句是釋生字，後二句是解釋無性，這個正合於執空的意義。對法鈔卷十中說：『勝義即體是無性。又諸法無性爲自性，故言勝義無性。』又說：『圓成自體即無，或無遍計諸法；有此遍計無性，名勝義無性。』此文所明的，乃是二義並存之義。但雖說二義，其實兩說不能並存，二說終歸於一。爲什麼呢？因依他是如幻的虛假，故沒有自然的確實之性；圓成是無相空寂，故遠離遍計，而沒有定實的衆相。蓋執空的意義

以三性對望而論空有故：若是依圓上的空，即是所執無性；若是依圓上的有，即是依圓法體的自性；這和三性對望的中道是同一義趣。體空的意義，是以依圓各性論空有，故依圓的有不是偏有，也有空的意義，此空以依圓體上之義而爲體空，這個和三性各具的中道同一義趣。體上空的意義，若實在的說起來：也只是空掉所執而已。因爲所執空故，體上才有空的意義。所以執空體空其義雖異，但終歸於一；因爲沒有二義，故二說可以並存。

如以上所說的三種無自性，因爲是依着三性而立的，故其體不能離掉三性而別有。在般若等經中說「諸法皆空」，即是依此三性而建立三種無自性之義，因此乃說：「故佛密意說，一切法無性」。「故」字是指依此三性而彼（「彼」字指般若等經）立三無性的。但是在般若會上沒有明說三種無自性，在般若會上所說的乃是總說及隱密說。所謂總說隱密說者：只是就遍計的體相都無，及依圓如幻的空寂之點而說爲空；於依圓的法體不是空無等意思，並沒有詳細的說明，惟說渾然諸法皆空而已。頌中的密意說即是指此。在般若會上因爲欲對執諸法實有的二乘說法，故把這個遮掉而說諸法皆沒有自性，若明白的說起來：遍計所執，體相雖都是空無；但依他圓成，其體都是有的。然其體雖不是全無，而依他是如幻的空義，圓成是空寂的空義，依着此點，乃總說空即是

無自性，這個即是佛說無自性的密意所在。三種無自性既依三性而立，故雖有識，也不違背三無性教。

第二科　明唯識性

至此已說二十四頌。因爲欲使心外實境的執着除掉乃就依他起的諸法上，明瞭唯識的相狀；相狀是有生滅變易的差別。有生滅變易的差別相狀，必定不是常住不生不滅而無相平等一味的所依之實性本體。

現在乃說到第二十五頌的：

此諸法勝義，亦即是眞如；常如其性故，即唯識實性。

常住不變的眞如，是明唯識的實性，即對於上面的世俗諦而名此爲勝義諦。亦可說世俗勝義二諦，乃是佛教的大本；諸佛依着而說法，衆生依着而證悟。故在中論裏頭說『諸佛依二諦爲衆生說法：一以世俗諦；二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知眞實義。』世俗，是名有相顯現空理隱覆的；勝義，是名特殊勝妙的智慧對境的。世俗勝義的有無事理諸法，因爲不是的虛謬，故皆說爲諦。在唯識宗中具明二諦，此世俗勝義二諦又各立四重——世間，道理，證得，勝義。

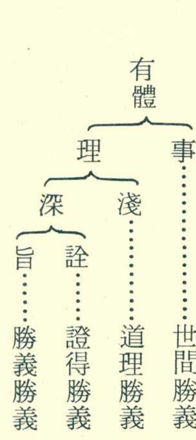
先說世俗諦的四種中第一世間世俗諦。所謂世間世俗諦者：即是瓶，衣，我，有情等。瓶，衣，我，有情等，只是凡夫的妄情說爲有，乃是依着「情」和「名」而假安立的心外之境，並沒有實體，故亦名爲有名無實諦。第二道理世俗諦者：即是五蘊，十二處，十八界等法。蘊處界諸法，是隨着衆多的事相，及依着衆多的義理而立的；因其事相容易知道，故亦名爲隨事差別諦；這個乃是心所變的事相。第三證得世俗諦者：即是苦，集，滅，道的四諦等法。四諦等法，因爲欲使人除惡修善而證得聖果，乃將染淨因果的差別施設安立，故亦名爲方便安立諦；這個乃是顯示因果差別的淺顯道理。第四勝義世俗諦者：即是生法二空的眞如。二空眞如，乃是爲超越前三世俗諸法的聖智所知，依着二空的詮門而施設的。然雖是二空詮門的施設，而不如四諦的差別安立一樣，故亦名爲假名非安立諦。這是顯示眞如的深理門。以上二重，其理雖有淺深的不同，但俱是由心所變的。

勝義四重中的第一世間勝義諦者：若從其體上說起來，也和第二的道理世俗一樣，同是蘊界處等諸法。破壞粗顯事相而可破壞，爲後得智所知，勝於第一世俗，故說爲世間勝義諦，亦名爲體用顯現諦。這是顯現事相之法，與第一世俗的體用都有不同。第二道理勝義諦者：與第三世俗一樣，同是四諦等法。

這是依着知斷修證染淨因果的道理而立的，爲殊勝的無漏智境，因勝於前二世俗，故說爲道理勝義諦，亦名爲因果差別諦。這是依着染淨因果的差別而設施的。第三證得勝義諦者：與第四世俗一樣，同是二空眞如，這是依着二空的詮門而證得此理，因爲不是凡智所知的聖智之境，勝於前三世俗，故說爲證得勝義諦，亦名依門顯實諦。這是依着二空的詮門而將實理顯現的。第四勝義勝義諦者：乃是一實眞如，其體離掉言語思慮，唯是根本無分別智所證，勝於前四世俗，故說爲勝義勝義諦，亦名爲廢詮談旨諦。這是不落言詮的契證聖智之諦。

如此世俗勝義各立四重者，是明一切諸法，有有實體的，有無實體的。在有體之中，事法也有，理法也有；理中復有因果差別的淺理，及眞如的深理。深理之中，有顯二空的能詮是假的，有離掉假詮而直證聖智的，因有如此的不同，故各立四重。現在更判明　如左表：

無體……世間世俗
有體
- 事……道理世俗
- 理
  - 淺……證得世俗
  - 深……勝義世俗



又有四重相對如左表：

因有體無體不同故成第一對
- 無體……世間世俗
- 有體……世間勝義

因事理的意義不同故成第二對
- 事法……道理事俗
- 理法……道理勝義

因淺深不同故成爲第三對
- 淺理……證得世俗
- 深理……證得勝義

因爲詮旨的不同故成爲第四對
- 依詮……勝義世俗
- 廢詮……勝義勝義

現在把以上所明的四重二諦作一總結束，更立一表如左：

世俗四重

一，世間世俗諦……………………………瓶衣我有情等……心外境……假名安立

二，道理世俗諦 ┐ 有無體義 ┌ 一，世間勝義諦……蘊處界等……心所變事

三，證得世俗諦 ┐ 事理義殊 ┌ 二，道理勝義諦……四諦理等

（以上二、三與一、二合）……有相安立

勝義四重

四，勝義世俗諦┐……淺深不同┐心所變理
三，證得勝義諦……二空眞如理
┌詮旨各別┘
四，勝義勝義諦……一實眞如理……本智所證得……無相非安立

「此諸法勝義，亦即是眞如」者：此字是指次上的勝義無性之圓成實性。此圓成實性，即是諸法的勝義性；諸法即是一切諸法；勝義如前面所解釋。勝義諦雖有四重，但現在所說的勝義，不是前三種勝義，而是第四的勝義勝義諦，因恐與前三勝義相濫，故把這個簡別而說「亦即是眞如」之句。「眞」即是眞實，是顯沒有虛妄的意思，這個乃是簡別有漏諸法的。「有漏」是把虛妄分別的非我法執爲我法而成，因爲此法是迷謬可斷之法故（簡掉遍計所執，因爲遍計是妄執故）。「如」字是如常的意思，乃表示沒有變易者，這個是簡別有爲的無漏之法，有爲無漏雖是眞實，而生滅變易，不是常住（簡掉依他起法，因依他起法有生滅故）。此圓成實，因爲不是虛妄，而是眞實常住之法；又沒有生滅變易，故說爲「眞如」。既是眞實常住，故非前三勝義諦可比。

「常如其性故」者：這是釋前句的。此圓成實是眞實不虛，於一切位中湛然常如，沒有生滅變動，即此是其體性，故叫做眞如。

「即唯識實性」者：這一句是結諸法實性的圓成實即是唯識性的意思。凡解唯識性，大概有二種相對：一、眞妄相對；二、眞俗相對。「眞妄相對」中又分二：一、虛妄唯識性，即遍計所執性；二、眞實唯識性，即圓成實性。現在所說的唯識性，即是第二的眞實唯識性，不是第一的虛妄唯識性。此一對是顯示遍計圓成二性不離依他起性；現在是說依依他而起的，簡去遍計所執。因欲依着依他顯示其爲實體爲圓成，故加上「實」字，而說爲唯識實性。「眞俗相對」中亦分二：一、世俗唯識性，即依他起性；二、勝義唯識性，即圓成實性，現在的唯識性，是第二的勝義唯識性，不是第一的世俗唯識性。此對乃除去遍計的無體法，而於有體法上作爲依圓相對；爲欲簡除世俗的依他而顯勝義的圓成之故，乃加「實」字，故說爲「唯識實性」。要之現在所說的唯識性，於二對唯識性中，不是虛妄及世俗的唯識性，乃是眞實即勝義的唯識性。這即是一切線法所依的本體。

第三科　明唯識位

上來以二十五頌廣明唯識相性依他圓成已竟。說明這些意義的用意，無非使有情明瞭依他如幻；證到圓成的眞理；因之得到三身萬德的佛果；而悟入唯

識實性。然而究竟的佛果，不是馬上可以證得到的，必須經過三大阿僧祇刧，修無量的善行，將生我法我的迷執破除。若不斷盡煩惱的妄染，是不能證到的。現在乃依着破執的深淺，及斷惑的多少等，把那個階級分爲五位，就是資糧位，加行位，通達位，修習位，究竟位。以下的五頌即是明這個五位。

一　資糧位

資糧位者：此位最初深發求佛果菩提之心，爲欲趣此路故，乃作種種的增勝資糧，即是因欲資益自己的菩提法身故，而修集福智的行門，故名爲「資糧位」。此位亦名爲順解脫分，因是爲有情勤求解脫涅槃之順解脫因故。頌云：

乃至未起識，求住唯識性；於二取隨眠，猶未能伏滅。

這是說資糧位的相。即菩薩從發深固的大菩提心以後，至還未住於眞如位時，都稱爲資糧位。「乃至」，是說已發菩提心之後；「起識」，是起順決擇分的識；「唯識性」，即是唯識的實性——眞如。「住」，是說說觀的智住於所觀之境。在下面的順決擇分的位中，雖不住於唯識實性的眞如而觀唯識觀，但現在此位的菩薩，於唯識的性相只有深的信解分齊，而還不能觀唯識觀；以多散少定之心，修習菩薩福智的行業。故說「乃至未起識，求住唯識性。」此

位深能信解唯識，是由於四種的勝力。四種勝力如下：

㈠因力：是大乘的二種性：即無始以來依附第八識的法爾無漏的菩提種子之「本性住種姓」；和聞法界等流之正法而薰習成的「習所成種姓」。這是簡別二乘等種姓的。

㈡善友力：是說逢遇諸佛等事。這個是簡別惡友之緣的。

㈢作意力：是說遇到惡友等違緣時，依着那個決定勝解而作意，不能使牠傾動破壞。這是簡別任運心的。

㈣資糧力：是說積集諸善根福智的功德。這是簡別下劣資糧的。

由這內外四種勝因緣的力量故，乃深信解唯識的性相，制伏粗分別的二障現行。「粗分別」，即是因邪教而起分別者，把因邪思惟而起的東西叫做「細分別」。在這位雖有伏粗分別現行的事，但細分別及分別二障的種子，還是不能伏滅。因這位多是處於散心而修菩薩行，那止觀的力量甚是微劣；所以說「於二取隨眠，猶未能伏滅」。「二取」，即是把能取所取的見相二分執取為實有。二取的薰習種子叫做「二取隨眠」。因為這個種子隨逐有情眠伏於賴耶的裏頭，故叫做隨眠。即是煩惱所知的二障種子。「伏滅」，將種子的勢力，使現行不能生起，就叫做伏滅。此位還不能夠做到。

二　加行位

加行位者：此位的菩薩，於前面的資糧位貯藏福智的勝資糧，滿足順解脫分的善根。爲欲入見道時住於唯識的實性故，乃更修加行。這是入見道的方便加行。故叫做加行位。此位也名爲「順決擇分」。因這個決擇分是欣求見道的智而順彼趣故。頌曰：

現前立少物，謂是唯識性；以有所得故，非實住唯識。

這是說加行位的相。此位中有煖，頂，忍，世第一四位，叫做四加行位，也叫做四善根。在這四加行位，以四尋思四如實智的觀，觀能取所取皆空。更把這詳細言之：所取的境雖多，而不出於名，義，自性，差別的四法。名，即是能詮的名言，義，即是所詮的義理；名和義，各有自性和差別。自性，即是法體的自相，乃是色心的各自的性體；差別，即是那體性上的無常苦等的差別意義。凡夫雖然把這執取謂此是實色彼是實聲等，但色等的名言，是由假名的符號上而與牠的名目；所以聲等名心等名，也可以說做心等聲等，蓋名言不是與實義相稱故。而且叫做「名」叫做「義」，並不是實有的東西，只是由因緣的和合而把色等假顯現的。如幻如夢，那裏可以成爲實在的色等呢。把這個名，

義，自性，差別的四者是假有實無的東西，推求尋思，叫做四尋思觀。然還是沒有到印可位。更進而如實的空掉能取所取，成爲印可位，即名爲四如實智的觀。

這個尋思如實的觀智發生，是依定力的。定有明得，明增，印順，無間的四定。依明得定，發下品的尋思觀，遍計所執爲定實的所取境，修空無的觀；此位叫做煖法。其此依明增定，發生上品的尋思觀，復觀所取空；此位叫做頂法。依着印順定而發生下品的如實智，印忍所取成爲空無，及觀固定實在的能取識也成爲空無；此位叫做忍法。於中印忍所取空的爲下忍位；觀能取空的爲中忍位；印忍能取空的爲上忍位。最後依無間定而發生上品的如實智，更雙印可。二取都是空無；此位叫做世第一法。今列一表如左：

	所依定	能觀智	觀相
煖法	明得定	下品尋思	觀所取空
頂法	明增定	上品尋思	觀所取空
忍法	印順定	下品如實智	下忍—印所取空 中忍—觀能取空

這樣在加行位，雖然觀察印忍沒有固定的所取，也沒有實在的能取，但在觀心之前，還浮着眞如的相，以爲這個即是唯識的實在眞勝義諦；所以說「現前立少物，謂是唯識性。」「少物」，是說在能觀的心上變現似眞如的東西。因在觀心之前思惟安立，故說爲「立」。既是有心所變的相，而帶相又有所得的觀心，故還沒有住於實在的無相唯識實性；所以說「以有所得故，非實住唯識。」「有所得」者：是說有所憑依的相「住唯識」者，是說能緣的根本智冥契於唯識的實性眞如。

此位雖然因二取空故，把分別起的二障現行悉皆伏除；但至於種子，還不能斷掉，而俱生起的二障現行，也不能全伏。

三　通達位

通達位者：此位的菩薩，以無分別智體會得唯識實性眞如；故叫做通達位。「通達」，即是體會的意思。此位亦名爲見道；因在此位最初見到眞理故。頌云：

若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。

這是說通達位的相。即是由前面加行位的尋思如實智的空觀之力，於世第一法的次刹那時，最初發生無漏智，這個即是根本無分別智；此智親自證悟眞如的妙理。眞理的本體，其體微妙，言語道斷，沒有分別，沒有思慮；這是理智冥會，一切皆沒有所得的相；所以說「若時於所緣，智都無所得」。「若時」，是無分別智的發生時，即是第一法的次刹那。「於所緣」者，雖然泛通諸境，但現在說的，是在前面加行位欲住的唯識性，指的即是眞如。「智」，雖然也泛通能緣的觀智，但現在說的，是能證悟所緣眞如的無分別智。到理智冥會都無所得的相時，能取的執離掉，所取的相也離掉，至此乃住於眞實的唯識實性眞勝義諦；所以說「爾時住唯識，離二取相故」。（雖是合說二取，但在能取時，只說能取的執；在所取時，不只是所執所取，也攝入非執的相分。現俱爲所離）。

然而在這個通達位的見道，有眞見道和相見道的二種。今頌文所說，是眞見道的相。眞見道，是說正發根本無分別智，斷分別所起的二障種子，證到二空所顯的眞如。即是在無間道斷惑的種體，在解脫道捨那個習氣，而證得擇滅的理，（擇滅的理，是說由無漏智的簡擇力斷掉惑障而顯現的眞理，即是眞如

。）把這個無間解脫的二刹那，叫做一心的眞見道。此後更因爲觀心熟練之故，發生後得智，學習眞見道的斷證道理。叫做相見道。在此有三心的非安立諦觀，十六心的安立惑諦觀等，具如論文所說。

四　修習位

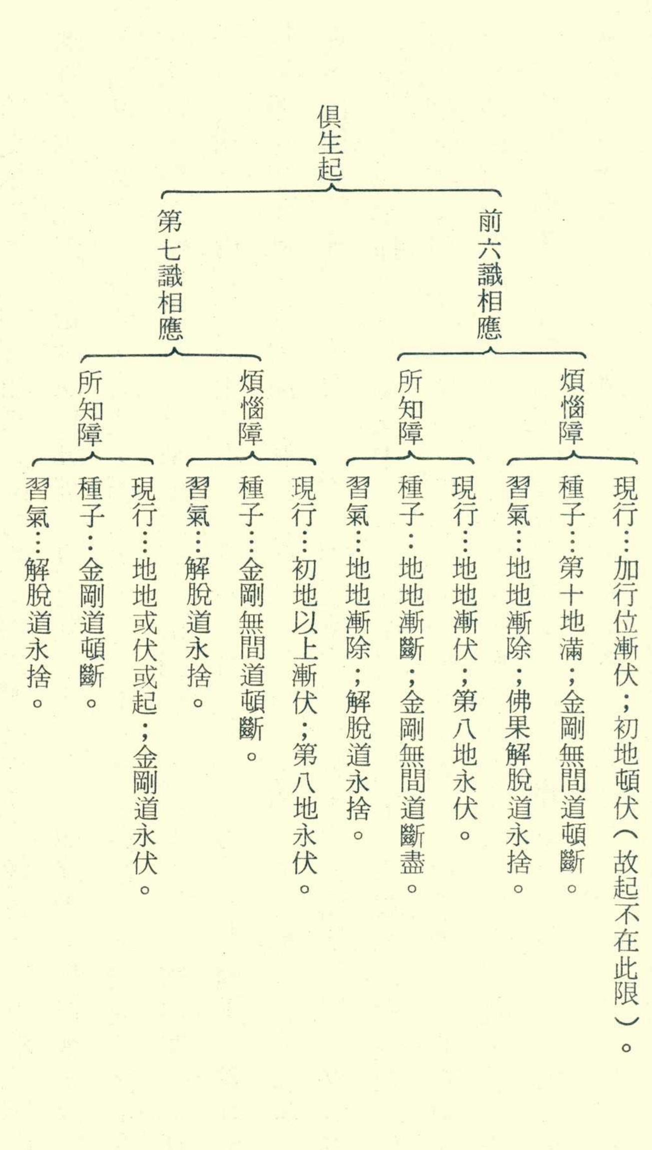
修習位者：此位的菩薩，出了通達位的現行之故，爲欲更斷除其餘的俱生的二障，及證得轉依之故，復數數修習無分別智，故叫做修習位，也名爲修道位。此位有十個階級，叫做十地。即是極喜地，離垢地，發光地，燄慧地，難勝地，現前地，遠行地，不動地，善慧地，法雲地。頌曰：

無得不思議，是出世間智；捨二粗重故，便證得轉依。

這個是說修習位的相。於中前三句正明此位的相，後一句明此位究竟時，便得到二轉依的果。

「無得不思議，是出世間智」者：是說在此位數數修習的無分別智。此智離掉遍計所執的能取所取而沒有所得，言議思慮所不能及；叫做「無得不思議。」這個無得不思議的智，能斷爲世間有漏之本的二障；或是其體是無漏而能證眞如；叫做「是出世間智。」因爲將此無得不思議的出世間智數數修習，故

能斷捨俱生的二障種子及其習氣，所以說「捨二粗重故。」「二粗重」，是說煩惱所知二障的種子，並那個習氣。伏滅二障的現行，斷捨粗重，其位次如左表：



頌文是約無分別智而明此位的相；因修習位沒有證轉依，故就斷二障的能斷智而說。此位不是祇說無分別智沒有餘法的。在十地位中：修習施，戒，忍，精進，禪定，般若，方便，願，力，智的十波羅密勝行；斷捨異生性，邪行，闇鈍，微細煩惱現行，下乘般涅槃，粗相現行，細相現行，無相加行，利他不行，諸法未得自在的十種重障；證到遍行，最勝，勝流，無攝受，類無別，無染淨，法無別，不增減，智自在所依，業自在等所依的十種眞如。雖說十眞如，但眞如的理體是沒有差別的；因能證的智有明，昧，滿分之分，故所證的理也假分爲十種。具如論文中說）。此中在前四地中，因觀智還未純熟，故眞俗各別而觀；但至第五地時，開始證到類無別眞如，開悟事理不二的知見，故能合觀眞俗。然而，其所修的觀，多是流轉還滅的染汚相，無相觀甚少；若至第六地時，則多住於無相觀，而有相觀少。但有相觀雖少，還不能完全脫離流還的相，至第七地時，始完全是無相觀相續；但還不免加功用行。若進至第八地時，則不待無相觀的加功用行，即可任運相續，純粹成爲無漏智。至此，六識相應的二障，及第七識相應的煩惱障，永遠伏滅不能現行；唯第七識相應的所知細障尚有現行的事。無漏心祇是恒常相續；因第七識的所知障現行，第六識單是生空觀時有故。在第八地得到無相的樂故，乃著於寂滅，耽於自利，不

肯進而修利他的行門；若是遇到諸佛的勸獎，能進趣入於第九地，則可以得到法，義，詞，辯的四無礙解，而自在地利樂有情。更進而至第十地的滿位金剛無間道時，一切的二障，都可以斷盡無遺，於是登於佛位而證得二轉依的大果；故叫做「便證得轉依」。「轉依」者：凡說「轉依」的時候，有能轉道，所轉依，所轉捨，所轉得的四種意義：

能轉道 即是能轉掃二障得二果的智（道即是智）。這有二類：

㈠能伏道：即是有漏無漏的加行，根本，後得的三智。此智能伏二障的種子勢力，而使其不生現行。

㈡能斷道：即是無漏的根本後得的二智，此智能斷除二障的種子。

所轉依 即是能轉的智，轉捨染法，轉得淨法而成爲所依的東西。這也有二類：

㈠持種依：即是第八識。此識能任持染淨法的種子爲所依，而使其轉捨轉得。

㈡迷悟依：即是眞如。若迷眞如則生染法，悟之則生淨法；故爲迷悟根本的所依，而使其轉捨轉得。

所轉捨 即是由能轉道被轉捨的東西。此也分爲二類：

㈠所斷捨：即是煩惱所知的二障種子。無漏的眞無間道智生時，這個種子乃被斷捨；因惑障和治道，是相違敵對的東西故。又所執的我法，因能執的妄情斷故，故隨之而被斷捨。

㈡所棄捨：即是非障的有漏法，及劣無漏法的種子。這些雖不是障法而不用斷捨；但能持的第八識轉有純淨圓明的時候，既不能任持有漏及劣無漏的種子，故自行將牠棄捨。

所轉得 即是以能轉道，轉捨二障，因之轉得者。這也有二類：

㈠所顯得：眞涅槃。

㈡所生得：大菩提。

以上的四義，是能轉道以所轉依爲所依；由所轉捨而證得所轉得。現在頌文所說的所轉依，即是此所轉得的菩提涅槃的大果；那個能證得的，即是此修習位；所證得的，是下面的究竟位。

五　究竟位

究竟位者：因在前面的修習位，數數地顯發無分別智，修諸勝行，二障通通斷盡，故二果乃得圓滿。論圓滿，菩薩還須進修，故不能及；論殊勝，不是

二乘的劣果可比。是究極了竟了的位。故名究竟位。即是佛果。頌曰：

此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。

這是說究竟位的相。於中最初一句是出其體；其次的七字是顯牠的勝德；後八字是簡別二乘，而顯與三乘有別。

「此」字，是指前段所說的所轉得的二重轉依（因在前面的修習位能證得此二轉依，故能知道那所證得的轉依——究竟位之相。）即是眞涅槃與大菩提。

眞涅槃所顯得

其體即是眞如的理。眞如之理，雖然自性本來清淨無垢，但有客塵二障的時候，此理便被牠覆蔽不顯。因能斷的無漏智，把二障斷除淨盡，故自性清淨的眞如妙理始完全顯現。這是說證眞涅槃。涅槃有四種：

㈠本來自性清淨涅槃：——這是說一切諸法的實性，即是眞如的理體。雖有客染，但其性本來清淨，不生不滅，凝然湛寂。

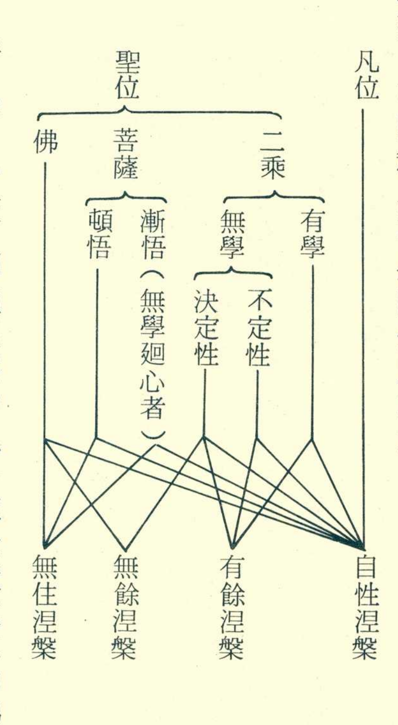
㈡有餘依涅槃：——即是由斷煩惱障而顯的眞如。然雖斷煩惱障，因還有異熟的苦果之餘殘所依，故稱爲「有餘依」。

㈢無餘依涅槃：——即是由斷生死的苦果而被顯的眞如。因於煩惱既盡時，更把餘殘的所依亦滅掉，故稱爲「無餘依。」

㈣無住處涅槃：——即是由斷所知障而被顯的眞如。若證此涅槃時即生悲

智，因有大悲，故不住於涅槃，而出來利益有情；因有大智，故不滯於生死，而脫離迷界；故稱爲「無住處」。

以上四種涅槃，於眞如的理體上，是依着義邊的差別而安立的。於中正是所顯得的名，即是後面三種涅槃；現在所說的眞涅槃，即是這個。關於凡聖及三乘，有四種具不具的分別如左：



所以可以具有四種涅槃的人，唯是究竟位的佛果。

大菩提所生得

其體即是無漏智。那個能生的種子，雖然無始以來法爾存於第八識中，但有所知障時，即被障礙而不能生起。若以能斷的道力，斷除障得，則可以由種子生起現行，這即叫做菩提。既能生起，即盡未來際展轉

相續。這菩提有四智相應的心品。

㈠大圓鏡智相應心品：——即是轉變有漏的第八識聚的東西。有漏的第八識，爲現種諸法的依持，能任持勝無漏的種子，變現佛果的諸現行功德法而爲其所依。自受用的佛身佛土等諸相現生於此智品上時，猶如於大圓鏡中，影現種種的色相，故名爲大圓鏡智。

㈡平等性智相應心品：——即是轉變有漏第七識聚的東西。此心品在有漏的時候，恒向內緣第八識的見分而起我執：因有我執故，第六識在外執着自他彼此的差別，而不能生起平等大悲。然而若轉成無漏時：在內，則證平等的理性；在外，則緣一切諸法及自他的有情，皆成爲平等的思量。因有自他平等的思量，故生大慈悲；隨着十地諸菩薩的所樂，變現他受用身土，而使他受用法樂。因此智品證悟平等的理性，故名爲平等性智。

㈢妙觀察智相應心品：——即是轉變有漏的第六識聚的東西。因此心品，善能觀察諸法的自相共相，故名爲妙觀察智。又因巧妙的觀察諸法的自相共相，故能於大會中轉自在法輪。這即是施用說法斷疑的作用之智品。

㈣成所作智相應心品：——即是轉變有漏的前五識的東西。因此心品，爲欲利樂地前的菩薩二乘凡夫等的一切有情，乃示現種種身土等的事業，成就本

願力所應作的事，故名成所作智。

以上四智的生起位，妙觀和平等二智，在通達位，一分證得圓鏡和成事二智，在究竟位方能生起。蓋斷惑的作用，專由推求觀察的意樂力；而八識中有此意樂力者，唯第六識。故在菩薩的第六識加行位，以尋思如實的觀察，空無二執，伏滅分別起的一障；入見道的時候，生起二空的無漏智，而斷除分別起的二障；此無漏智，即是第六識相應的妙觀察智。因此觀察智的二空無漏，違反第七識相應的二執，由被制於第六識的無漏智力，而第七識的二執不能生起，由這個誘引，第七識的無漏智品也生起，而證到平等的法性；這即叫做平等性智。所以妙觀平等的二智，在初地的通達位，得一分起；圓鏡成事的二智，唯佛果究竟位纔起，在因位一分也不可以。圓鏡智可以轉變有漏的第八識，在第十地的滿位金剛心以前，因二障的種子還沒有盡，故猶有能任持的異熟第八識，在因位間，鏡智不生。至金剛無間道斷盡二障的時候，熏增上品無漏的種子，引發最極圓明純淨的第八識，一至次刹那解脫道的位，轉捨有漏的異熟識，轉得無漏的淨識；這即是第八識相應的大圓鏡智。成所作智，以轉變有漏的前五識，五識以第八所變的五根爲不共的俱有所依，即是親同境依。在因位中，因能變的第八識爲有漏，故所變的五根也隨着成爲有漏。因親同境依既是有漏，

故不能發生無漏的五識；五根成爲無漏的時候，乃是到了佛果；與第八識同時最初證到這個智品。

現在所說的大菩提，即是這四智。通達修習二位的菩薩，雖也證到妙觀平等二智的一分；但不圓備，故不叫做大菩提。具足此四智，而能得到大菩提的人，唯是究竟位的佛果。

這個眞涅槃大菩提的二轉依，其所證得的大果即是究竟位，故現在所說的究竟位之體，即是指此；這即叫做「無漏果」。無漏，即是說不與煩惱相俱，不與煩惱相應，不被煩惱所縛。這二轉依的果體，因能斷一切二執，離掉雜染；煩惱不相應，不被纏縛，故叫做無漏。這無漏，是圓滿勝明的究竟無漏。譬如二乘，雖也得到無漏，但尚與第七相應的所知細障相俱，故不是勝明；又如菩薩。雖然也得到無漏，但只得到一分，沒有圓滿；所以都不可說是究竟。這個二轉依的大果，乃攝於究竟的無漏界。「界」即是「藏」的意思，這大菩提，能合藏有爲的一切功德；因爲眞涅槃能包藏無爲的大功德故。又「界」者：是「因」的意思，因這大果，或爲所緣，或爲增上緣，而出生五乘利樂的事業故。

「不思議善常安樂」者：是顯究竟的無漏界，二轉依的果體所具有之殊勝

的德性。那勝德雖多，現在且學四種：即不思議，善，常，安樂是。

㈠不思議：因二轉依的果體，甚深微妙，斷絕尋思之境，不可以一切世間的譬喻言議來比方，故成爲不可思議。

㈡善：因清淨法界的眞涅槃，離掉生滅之法，極其安隱；四智心品的大菩提，妙用無方，極其巧便；而二轉依俱有順益的相，與不善相反，故成爲善。

㈢常：因眞涅槃，無生無滅，性不變易，以大菩提常住眞如爲所依。又因所化的有情沒有盡期，不斷不盡，故成爲常。

㈣安樂：因二轉依，自體沒有逼惱，亦能使有情安樂，故成爲安樂。

「解脫身大牟尼名法」者：是簡別二乘，顯示三乘的果各有不同。解脫身，是解脫煩惱障的纏縛而得到的果身。二乘因離煩惱障故，雖然可以得到二轉依的一分而名爲解脫身；但被所知障所覆，故不能成爲莊嚴的十力等殊勝功德法。然而，佛果如來，便成爲大牟尼——牟尼，譯爲寂默，即名爲一切法的性相離言之不二法門。佛果的二障斷除淨盡，因此不二法門能成就無上寂默法，故不但名爲解脫身，也名爲法身，這個即是與二乘相異的地方。二乘雖然名爲解脫身，但不名爲法身，故爲簡別二乘而叫解脫身大牟尼名法。

法，即身是法，就是諸功德法的體依聚之名（身是體依聚的義），乃三身

的總稱（三身不是任何一身都是法身）。三身即是自性身，受用身，變化身。

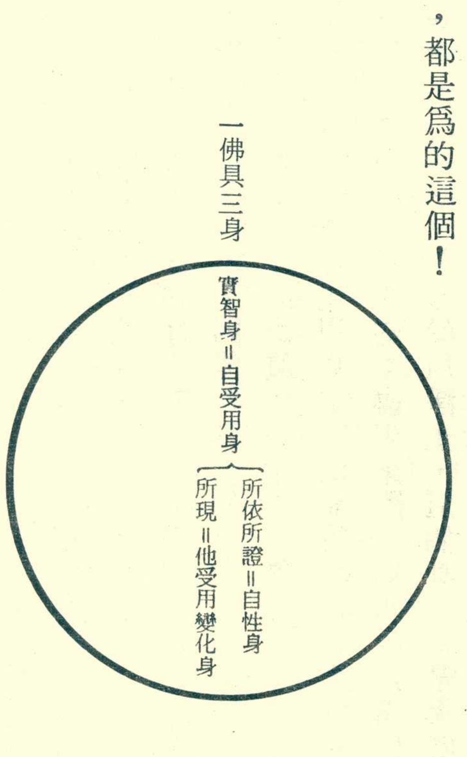
「自性身」，即是諸如來所證的眞淨妙理，受用變化所依的實性，萬善衆德的本體，亦叫做法身；因是有爲無爲諸大功德法所依止故。這個道理，一切凡夫雖也具足，但因被惑障所覆，自性不顯，故在凡夫，只是名爲如來藏，不名爲自性法身。若是到了究竟位時，因能證到這個，故名爲自性身，也名爲法身。其所居住的，叫做法性土，亦即是眞如法性的理體。

「受用身」，有二種：一爲自受用身；一爲他受用身。自受用身，是酬報三大長時刧所修集的無邊勝因而感到的；盡未來際，恒自受用廣大法樂，而成爲自證圓滿的實智身，所居的叫做自受用淨土，這個身上，是大圓鏡智相應的第八識所變。他受用身是因自己身證圓滿，乃爲初地以上的菩薩，現大神通，轉正法輪，斷除疑網，使他們享受大乘的法樂，而成爲清淨微妙的示現身。所居的叫做他受用淨土，這個身土，是平等性智品所現。

「變化身」，乃爲地前的菩薩，二乘，凡夫等諸有情，隨着那個機宜示現八相；或現神通，或說法門，或變化其他三業的種種事業而利樂他們；即成爲隨機應同的示現身。所居的叫做變化土；但通於淨穢。這個身土，是成所作智品所現（三身的能變現配於三智，是從勝而說的；其實三身俱能變現。）

以上三身，要而言之：自受用身，是自證圓滿的實智身，所依的實性，所證的妙理，叫做自性身；爲利他而示現的，叫做他受用身，變化身。於中爲地上菩薩所現的（即地上菩薩所見的），叫做他受用；爲地前菩薩，二乘，凡夫所現的（即地前菩薩等所見的），叫做變化。所以雖說三身，並沒有別佛，只是一佛所具。

這個三身具足的佛果即是究竟位。若登到此位，則可以成就萬德，盡未來際，恒自受用大法樂；隨類應機，利樂有情沒有窮極，這即是此教的大目的；談唯識，說中道，都是爲的這個！



上來略將唯識三十論的意義講述已竟。爲希望不誤論主世親的眞義，乃以成唯識論爲依憑，以述記爲指南，並參考三箇疏同學鈔等而講述此論；特別的是沒有加雜私見，只是爲宗教爲佛教而講述的。雖然，像我這樣的庸識，恐怕隱覆論主的教義，違背先賢的指教之處很多吧。若能有一毫的聖教正理發揮出來，則可以慶幸施此法益，廣救世間，普攝衆生，共爲大智慧光明的資糧。

末了因追念十大論師的雅懷，把論師所唱的結釋施願的一頌鈔錄在此，以作這個講述的結束。頌云：

已依聖教及正理，分別唯識性相義；
所獲功德施群生，願共速登無上覺。

唯識三十論講話終

願以此功德
莊嚴佛淨土
上報四重恩
下濟三途苦
若有見聞者
悉發菩提心
盡此一報身
同生極樂國

唯識論講話

編輯：蓮因寺大專學生齋戒學會
地址：南投縣水里鄉頂𡉏村圳頭巷十五號
承印：文胤打字印刷有限公司
地址：板橋市文化路二段三九四號二樓
電話：（〇二）二五二一九三六・二五一五六四四
中華民國七十八年五月恭印一千册

